

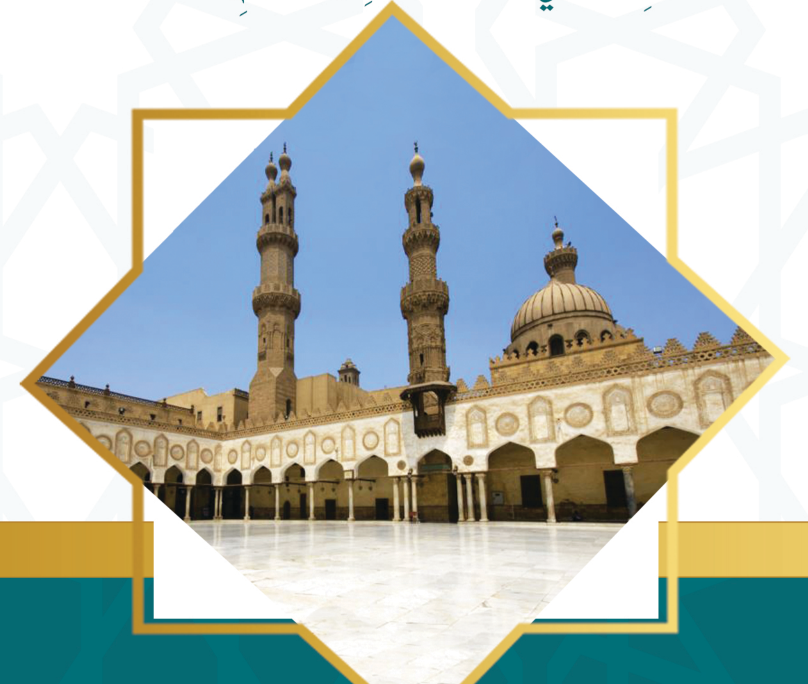




أعمال المؤتمر العلمي الأول

لكلية أصول الدين بالقاهرة

قِرَاءَةُ التُّرَاثِ الإِسْلَامِي بَيْنَ ضَوَابِطِ الفَهْمِ وشَطَحَاتِ الوَهْمِ



8، 9 جمادى الثانية 1439هـ / 7، 8 مارس 2018م

برعاية فضيلة الإمام الأكبر

الأستاذ الدكتور/ أحمد الطيب (شيخ الأزهر)

برئاسة الأستاذ الدكتور

عبد الفتاح عبد الغني العواري

(عميد كلية أصول الدين)

المجلد الاول

أعمال المؤتمر العلمي الأول

لكلية أصول الدين بالقاهرة

« قِرَاءَةُ التُّرَاثِ الإِسْلامِي بَيْنَ ضَوَابِطِ الفَهْمِ وَشَطَحَاتِ الوَهْمِ »

٨، ٩ جمادى الثانية ١٤٣٩هـ / ٧، ٨ مارس ٢٠١٨م.

برعاية فضيلة الإمام الأكبر

الأستاذ الدكتور/ أحمد الطيب (شيخ الأزهر)

برئاسة الأستاذ الدكتور

عبد الفتاح عبد الغني العواري

(عميد كلية أصول الدين)

«المجلد الأول»

مجموع أعمال المؤتمر العلمي الأول

لكلية أصول الدين – القاهرة

برعاية الإمام الأكبر

أ.د/ أحمد الطيب (شيخ الأزهر

مؤتمر قراءة التراث الإسلامي

٧، ٨ مارس ٢٠١٨م

القاهرة

أعمال المؤتمر العلمي الدولي الأول

«قراءة التراث الإسلامي بين ضوابط الفهم وشطحات الوهم»

برعايـــــــــــــــــــــــة

فضيلة الإمام الأكبر الأستاذ الدكتور/ أحمد الطيب – شيخ الأزهر

وفضيلة الأستاذ الدكتور/ محمد حسين المحرصاوي - رئيس جامعة الأزهر

وذلك في الفترة ٢٠ – ٢١ جمادى الآخرة ١٤٣٩هـ

الموافق ٧ – ٨ مارس ٢٠١٨م

قاعة مؤتمرات الأزهر - مدينة نصر - القاهرة

أميــن عــام المـؤتمــر

أ.د/ عبد الله محي عزب   أ.د/ طه عبد الخالق عبد العزيز

وكيلا كلية أصول الدين بالقاهرة

مقــــرِّر المـؤتمــر

أ.د / محمد عبد الفضيل القوصي

رئيـس المـؤتمـر وعميـد الكليَّـة

أ.د/ عبد الفتاح عبد الغني العواري

بسم الله الرحمن الرحيم

«افتتـــاحيَّــة»

الحمد لله، والصَّلاة والسَّلام على رسول الله، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن ولاه، وبعد؛

فالمتابع لما يقع على السَّاحة الثقافية والفكرية في عالمنا العربي والإسلامي يرى ما لم يكن في الحسبان وقوعه من هجمةٍ ضاريةٍ على تراثنا الإسلامي العظيم، ذلكم التراث الذي يحفظ على الأمة هُويَّتها، ويُعدُّ ذاكرة تاريخها التي لا يمكن الاستغناء عنها في أيِّ عصرٍ، وأيِّ مصرٍ.

وإذا كان المستشرقون قد وجهوا طعونهم إلى تراثنا في العصر الحديث، وصوَّبوا سهامهم، وذلك من أجل تشكيك المسلمين في هذا الإرث العظيم الذي تركه لهم أسلافهم من الأئمة والعلماء، كلٌّ فيما برع فيه من فنٍّ، وحصّل فيه من علمٍ، وعملوا على زعزعة الثقة؛ حتى يُحقِّقوا ما يريدون، وما يهدفون إليه من مؤامرتهم الخبيثة من قطع الصلة بين الأمة وتراثها.

إذا كان هذا حال المستشرقين – وهذا أمرٌ لا يُستغرب منهم – فإنَّ حال بني جلدتنا، ومَنْ يُسمَّون بأسمائنا أشد استهجانًا؛ حيث عكف هؤلاء على ما كتبه المستشرقون، وحفظوه عن ظهر قلبٍ، ظنًّا منهم أو اعتقادًا جازمًا أنَّ في إمكانهم تنحيةً التراث جانبًا، وتشكيك الشباب والناشئة فيه، وأنَّ عقولهم أوسع أفقًا، وأشد قدرةً على إنتاج علمٍ جديدٍ يُواكب عصر التطور التكنولوجي، والتقدم الحضاري – في زعمهم – وزيَّن لهم الشيطان سوء أعمالهم، فاستغلوا الحرية المتاحة على السَّاحة خاصةً بعد ثورة الخامس والعشرين من يناير ٢٠١١م، وبدءُوا يُنسقون مع بعض وسائل الإعلام المغرضة ممَّن لهم توجهات خبيثة تطعن في ثوابتنا الدينية وإرثنا العربي والإسلامي، فغررت تلك الوسائل الإعلامية بهؤلاء المخدوعين، وخلعت عليهم ألقابًا لا يُقرُّها منصفٌ، فخرجوا على الناس باسم "المفكر العربي" تارة، و"المفكر الإسلامي" تارة أخرى يبثون سمومهم، ويُرددون كلام أسيادهم من المستشرقين والمبشرين ترديد الببغاء دون وعي، وشنوا حملة شعواء لا هوادة فيها

على التراث وكاتبيه، وكالوا التهم للأئمة، بل وتجرَّءُوا على سبِّهم وشتمهم علانيةً في وسائل الإعلام دون مراعاةٍ لحرمتهم وهم أموات، والإنسان كرَّمه الله حيًّا وميتًا فكيف إذا كان هذا الإنسان عالمًا فقيهًا إمامًا مجتهدًا؟ قطعًا تكون حرمته أشد.

ولقد تعلمنا في الأزهر الشريف، ولا زلنا نعلم طلابنا أنَّ كلًّا من هؤلاء الأئمة يُؤخذ منه ويُردُّ عليه إلا المعصوم ﷺ وأنَّه كم ترك الأوائل للأواخر، وكفي بالمرء نُبلًا أن تُعدَّ معايبه، لكن ما تعلمنا في الأزهر أنَّ من لوازم مناقشة المتقدم أو الاعتراض عليه أو نقد ما وصلنا عنه حسب الأصول العلمية والطرق المنهجية للنقد أقول: ما تعلمنا أن يكون المتأخر سيء الأدب مع المتقدم، يملأ الدنيا ضجيجًا بسبابه لمن يختلف معه حتى ولو كان على غير مذهبه أو عقيدته. إنَّما هناك منهجٌ في المناقشة وأدبٌ في النقد، وكلُّ هذا مقررٌ في محله من علمي أدب البحث والمناظرة.

ولمَّا كان الأزهر الشريف الحارس للتراث الإسلامي، الحامي للغة القرآن والسنة، والمعنيَّ بكل ما يخدم الأمة في سائر قضاياها الشرعية والعلمية بحثًا وتدريسًا وتعليمًا ووعظًا، كان من الواجب على الأزهر أن يبين للناس وجه الحق في قضية التراث وكيف يكون التعامل معه؟ وما الطريق السوي الذي يسلكه العلماء والباحثون في هذا الجانب؟

لذا رأت كلية أصول الدين الأم باعتبارها قلب الأزهر النابض، ورائدة الكليات الشرعية، وأحد روافد الأزهر الشريف عالميًّا، رأت أن تختار «التراث الإسلامي» عنوانًا لمؤتمرها الدولي الأول الذي عُقد بالقاهرة يومي العشرين والحادي والعشرين من جمادى الآخرة ١٤٣٩هـ، الموافق: السابع والثامن من مارس ٢٠١٨م، وجاء عنوان المؤتمر بعد جلسات متعددة من قدح زناد الفكر استغرقت أشهرًا عدة بمشاركة هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف، وبمباركة فضيلة الإمام الأكبر الأستاذ الدكتور/ أحمد محمد الطيب - شيخ الأزهر - بعد عرض الموضوع على فضيلته، واطلاعه على

محاوره، فلاقى قبولًا ولله الحمد والمنة، جاء العنوان: «قراءة التراث الإسلامي بين ضوابط الفهم وشطحات الوهم».

وبعد الإعلان عن المؤتمر محليًّا ودوليًّا إذ به يلقى قبولًا على المستويين المحلي والدولي، وقد تلقت اللجنة المنظمة له أكثر من خمسمائة بحثٍ من الباحثين والعلماء خارج مصر وداخلها، وخضعت هذه البحوث كلها للجان علمية محكمة على مستوى عال، وأقرت اللجان أدق البحوث وأجودها، وجاءت بحوث المؤتمر شاملة لجوانب المحاور كلها.

ونشكر لجميع الباحثين والمشاركين ما قدَّموه من رؤى علمية رصينة أثرت مقررات المؤتمر وتوصياته، ويعود نفعها على الباحثين والمؤسسات العلمية. والله من وراء القصد، والهادي إلى سواء السبيل؛

وكتبه

أ.د/ عبد الفتاح عبد الغني العواري

عميد كلية أصول الدين بالقاهرة، ورئيس المؤتمر

لجـــان المـؤتمـــــر

اللجنة العليا

- الأستاذ الدكتور عبد الفتاح عبد الغني العواري (رئيسًا).
- الأستاذ الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي (مقرر عام).
- الأستاذ الدكتور عبد الله محي عزب (أمين عام).
- الأستاذ الدكتور طه عبد الخالق عبد العزيز (أمين عام).

اللجان العلمية

- **لجنة الإشراف العلمي:-**
  - أ.د/ محمد ربيع جوهري.
  - أ.د/ أحمد معبد عبد الكريم.
  - أ.د/ محمود حمدي زقزوق.
  - أ.د/ أحمد عمر هاشم.
  - أ.د/ بكر زكي إبراهيم عوض.
  - أ.د/ محمد سالم أبو عاصي.
  - أ.د/ حسن عبد الحميد وتد.
  - أ.د/ محمود يوسف كريت.
  - د/ ياسر أحمد مرسي.

- **لجان التحكيم:-**

- **لجنة تحكيم بحوث قسم التفسير:**
  - أ.د/ عبد الفتاح عبد الغني العواري.
  - أ.د/ طه عبد الخالق طيطه.
  - أ.د/ محمود لطفي محمد جاد.
  - أ.د/ السيد إسماعيل علي سليمان.
  - أ.د/ سالم عبد الخالق عبد الحميد السكري.
  - أ.د/ حسن عبد الحميد وتد.
  - أ.د/ محمد حسن سبتان.
  - محمد محمد محمد قاسم.
  - محمد عبد الرحمن محمد عبد الله.

- **لجنة تحكيم بحوث قسم الحديث:**
  - أ.د/ جلال عجوة.
  - أ.د/ ياسر شحاته.
  - أ.د/ سعيد صوابي.
  - أ.د/ هشام فرج.
  - أ.د/ محمد محمد الشريف.
  - أ.د/ أحمد معبد عبد الكريم
  - عزت علي عطية.

- محمد نصر اللبان.
- مصطفى محمد أبو عمارة.
- الخشوعي محمد الخشوعي.

- **لجنة تحكيم بحوث قسم العقيدة:**

- أ.د/ جميل إبراهيم السيد تعيلب.
- أ.د/ جمال حسين عفيفي.
- أ.د/ محمد عبد الوهاب محفوظ.
- أ.د/ محمود محمد حسين.
- أ.د/ عبد الله محيي عزب.

- **لجنة تحكيم بحوث قسم الدعوة:**

- أ.د/ محمد عبد العزيز عوض.
- أ.د/ محمد حسانين البطح.
- أ.د/ مصطفى أبو سمك.
- أ.د/ علي علي علي شاهين.
- أ.د/ السيد السيد أبو الجود.
- أ.د/ عبد الرحمن جيره.
- أ.د/ مجدي عبد الغفار حبيب
- أ.د/ حسن عبد الرءوف.
- أ.د/ بكر زكي عوض.

- أ.د/ محمود يوسف كريت.

- **لجنة تحكيم بحوث قسم الفقه:**

- أ.د/ على فرحات.
- أ.د/ علي منصور.
- أ.د/ محمد أبو زيد الأمير.
- أ.د/ محمد عبد الستار الجبالي.
- أ.د/ محمد راشد.
- أ.د/ فتحي عثمان.

- **لجنة تحكيم بحوث التاريخ والحضارة:**

- د/ مظهر حمادي إسماعيل.

اللجان التنظيمية

- **رئيس اللجان التنظيمية:**

- د/ ياسر أحمد مرسي.

- **مساعد رئيس اللجان التنظيمية:**

- د/ إحسان الحق محمد حنفي.

- **لجنة رصد الجلسات والمتابعة:**

- أ.د/ هشام فرج.
- أ.د/ عبد الرحمن جيره
- محمود حسين.

- **لجنة استقبال الضيوف:**

- أ/ أحمد محمد علي إبراهيم - مدير عام المراسم بمشيخة الأزهر.
- أ/ أسامة سيد محمد - إدارة العلاقات العامة.
- أ/ أبو بكر شعبان محمود.
- أ/ زكريا أحمد فرغلي.
- أ/ أحمد محمد فوزي.

- **لجنة العلاقات العامة:**

- د/ أيمن الحجار – عضوًا.
- د/ أبو اليزيد علي سلامة – عضوًا.
- د/ حسن خليل – عضوًا.
- د/ باهر محمد صابر – عضوًا.
- م.م/ حسام شاكر – عضوًا.
- أ/ عمر هاشم – عضوًا.
- د/ نادية محمد الشرقاوي.

وبمساعدة فريق العلاقات العامة بمشيخة الأزهر الشريف، بإشراف مدير عام العلاقات العامة: أ/ محمد عبد المجيد.

- **اللجنة الإعلامية:**

- د/ محمود أحمد منصور.
- د/ مظهر حمادي إسماعيل - عضوًا.

- م.م/ يحيى عطية الصامولي.
- أ/ عبد الرحمن الورداني.

وبمساعدة المركز الإعلامي بجامعة الأزهر الشريف.

- **لجنة الدعم الفني:**

- د/ أسامة إبراهيم مهدي.
- م.م/ محمد رأفت محمد – عضوًا.
- د/ محمود إبراهيم النفاض.
- أسماء غباري – عضوًا.

- **لجنة الضبط والإخراج الفني لبحوث المؤتمر:**

- د/ إحسان الحق محمد حنفي.
- أ/ مها منير طنطاوي.
- أ/ جهاد أبو زينة.

وبمساعدة فريق الطباعة بمطابع الأزهر الشريف.

جدول جلسات المؤتمر

اليوم الأول: الأربعاء ٧ / ٣ / ٢٠١٨م

م	الجلســــــــة الافتتــــــــاحيــــــــة من: ١٠ صباحًا إلى: ١٢ ظهرًا	
١	تقديم الجلسة	
٢	ما تيسر من آيات الذكر الحكيم	
٣	كلمة رئيس المؤتمر، وعميد كلية أصول الدين	أ.د/ عبد الفتاح عبد الغني العواري
٤	فيلم وثائقي عن كلية أصول الدين	
٥	كلمة رئيس جامعة الأزهر	أ.د/ محمد حسين المحرصاوي
٦	كلمة مستشار شيخ الأزهر للتعليم والشئون الثقافية، والأمين العام للمنظمة العالمية لخريجي الأزهر	أ.د/ عبد الدائم نصير
٧	كلمة مفتي الجمهورية	أ.د/ شوقي علام
٨	كلمة ممثل الوفود العربية والإسلامية في هذا المؤتمر	أ.د/ الشريف حاتم العوني
٩	كلمة معالي وزير الأوقاف الأسبق، ورئيس مجلس تحرير مجلة الأزهر	أ.د/ محمود حمدي زقزوق
١٠	كلمة وكيل الأزهر الشريف، ونائبًا عن فضيلة الإمام الأكبر شيخ الأزهر أ.د/ أحمد الطيب	أ.د/ عباس شومان
	استراحة لمدة ساعة	

الجلسة العلمية الأولى

عنوان الجلسة:

(مفهوم التراث الإسلامي، وجهود الهيئات العلمية في خدمته)

من الجلسة؛ من: ١ ظهرًا إلى ٢.٣٠ ظهرًا

م	عنوان البحث	اسم الباحث	الجنسية	رؤساء الجلسة
١	التراث الإسلامي مفهومه خصائصه كيف نتعامل معه دراسة في فكر الشيخ محمد الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ	أسامه حمدي سعد السيد	مصري	أ.د/ محمود حمدي زقزوق
٢	التراث والتطور جدلية العلاقة من المنظور التاريخي	صالح حسن المسلوت	مصري	
٣	التفات العلماء والمحققين المسلمين للتراث العربي الإسلامي	علي بن إبراهيم بن حمد النملة	سعودي	
٤	المقوم اللغوي وأثره في تحقيق فهم دقيق لنصوص التراث (نماذج من الانزلاق الاستدلالي المعاصر)	محمد ذنون يونس فتحي	عراقي	أ.د/ محمد ربيع جوهري
٥	جهود المؤسَّسة الإسلامية بنجلاديش للعناية بالتراث الإسلامي	محمد أبو الحسين بن محمد نور الصفا	بنجلاديش	
٦	جهود جائزة نايف بن عبد العزيز آل سعود العالمية لسنة النبوية والدراسات الإسلامية المعاصرة في فهم التراث الإسلامي	مسفر بن عبد الله البشر	سعودي	أ.د/ بكر زكي عوض
٧	جهود المدرسة الأشعرية حتى القرن السادس الهجري في الرد علي شبهات الملحدين	علي محمد حسن علي	مصري	

الجلسة العلمية الثانية

عنوان الجلسة: (قراءات في التراث العقدي والأخلاقي)

من الجلسة؛ من: ٢.٣٠ ظهرًا إلى: ٤ عصرًا

م	عنوان البحث	اسم الباحث	الجنسية	رؤساء الجلسة
١	الاستشراق والبحث في مصادر التراث الكلامي (مظاهر التحيز وتجاهل إبداع المتكلمين)	يوسف مدراري	مغربي	أ.د/ محمد عبد الفضيل القوصي
٢	مناهج معاصرة في قراءة التراث الإسلامي (الهرمنيوطيقا أنموذجًا)	محمد حسين علي الحاج	يمني	
٣	الغلو في مفهوم الولاء والبراء	محمد عبد الوهاب محفوظ	مصري	أ.د/ محيي الدين عفيفي
٤	التفكير الدلالي والفلسفي لكلام الله لدي الفرق الاسلامية	أحمد شكر محمد العزاوي	عراقي	
٥	النزعة التاريخية وتوظيفاتها في العقيدة	عواد محمود عواد سالم	مصري	أ.د/ رضوان السيد
٦	الهرمينوطيقا من صور العبث العلماني بالنص الديني	عرفة النادي	مصري	
استراحة لمدة نصف ساعة				

الجلسة العلمية الثالثة

عنوان الجلسة: (الاختيار الفقهي للنص التراثي وإشكاليات الواقع)

من الجلسة؛ من ٤.٣٠ عصرًا إلى: ٦ مساءً

م	عنوان البحث	اسم الباحث	الجنسية	رؤساء الجلسة
١	الفتاوى الشاذة وصلتها بالتراث الإسلامي	مايسة على إبراهيم السنهوري	مصرية	أ.د/ شوقي علام
٢	الفتاوى الشاذة وصلتها بالتراث (فتاوي لابن حزم رَحِمَهُ اللهُ نموذجًا)	جوزاء مرزوق عبد الهادي العتيبي	سعودية	
٣	القواعد الفقهية ودورها في استنباط الحلول للوقائع المتجددة (ابن عاشور نموذجًا)	فاطمة مبروك محمد حموني	جزائرية	أ.د/ نصر فريد واصل
٤	من القضايا الجدلية المتعلقة بالتراث الإسلامي قضية النقاب.	رضا عبد المجيد المتولي إبراهيم	مصري	
٥	من القضايا الجدلية المتعلقة بالتراث الإسلامي إشكالية الجهاد.	محمد عباس	مصري	أ.د/ محمد أبو زيد الأمير
٦	من القضايا الجدلية المتعلقة بالتراث الإسلامي ميراث المرأة	محمد رأفت محمد عبد الله	مصري	

اليوم الثاني: الخميس ٨ / ٣ / ٢٠١٨م

الجلسة العلمية الرابعة

عنوان الجلسة: (جهود المفسرين في تنقية التراث من الدخيل)

من الجلسة؛ من: ٩ صباحًا إلى ١٠.٣٠ صباحًا

م	عنوان البحث	اسم الباحث	الجنسية	رؤساء الجلسة
١	نقض شبه العلمانيين حول التراث ما أثير حول آيتي النساء والأحزاب	عبد الفتاح محمد أحمد خضر	مصري	أ.د/ عبد الفتاح خضر
٢	جهود المفسرين في تنقية التراث من الدخيل (الرازي نموذجًا)	رمضان عبد العزيز عطا الله	مصري	
٣	جهود المفسرين في تنقية التراث من الدخيل (ابن عطية أنموذجًا)	أفتاب العيني	هندي	
٤	جهود الإمام إسماعيل حقي في تنقية تفسيره من الدخيل	عبد الرحمن محمد عبد المتعال	مصري	أ.د/ عبد المنعم فؤاد
٥	مجددو التراث الإسلامي من علماء الأزهر (محمد عبد الخالق عضيمة أنموذجًا).	سلوى عبد الفتاح حسن بدوي	مصرية	
استراحة لمدة نصف ساعة				

الجلسة العلمية الخامسة

عنوان الجلسة: (التراث الإسلامي بين التجديد والتبديد)

من الجلسة؛ من: ١١ صباحًا إلى: ١٢.٣٠ ظهرًا

م	عنوان البحث	اسم الباحث	الجنسية	رؤساء الجلسة
١	المدخل التقعيدي لتجديد التراث العقدي والكلامي	عبد الصمد بوذياب	مغربي	أ.د/ حسن الشافعي
٢	الإمام الأشعري والتجديد	جميل إبراهيم تعيلب	مصري	
٣	قراءة التراث الكلامي في العالم المعاصر في ضوء منهج الشيخ البوطي في تجديد علم الكلام	محمد سهيل الهدوي	هندي	أ.د/ عبد الفتاح بركة
٤	المقاربة التكاملية في قراءة التراث (عند الدكتور طه عبد الرحمن)	عبد الواحد بن عبد السلام بن محمد الوزاني	مغربي	
٥	تجديد التراث الإسلامي قراءة في فكر بديع الزمان سعيد النورسي	مها غانم شريف أحمد النعيمي، وآخرون	عراقية	
٦	الأستاذ أنور الجندي ودوره في الدفاع عن التراث الإسلامي أمام هجمات التغريب	جنيد ساجد جهاد حسن، وعبد الرءوف ارحيم يوسف علي	عراقية	أ.د/ إبراهيم الهدهد
	استراحة لمدة نصف ساعة			

الجلسة العلمية السادسة

عنوان الجلسة: (ضوابط فهم السنة وقواعد قبولها)

من الجلسة؛ من: ١ ظهرًا إلى ٢.٣٠ عصرًا

م	عنوان البحث	اسم الباحث	الجنسية	رؤساء الجلسة
١	الأدلة على ضبط الصحابة ﭫ	نامي عوض علي الشريف	سعودي	أ.د/ أحمد معبد عبد الكريم
٢	معالم الوعي المنهجي لفهم نصوص السنة النبوية	أسامة إبراهيم مهدي	مصري	
٣	التوثيق الفعلي عند المحدثين	أيمن عيد الحجار	مصري	
٤	قواعد قبول التراث النبوي ورده عند المحدثين	محب الدين بن عبد السبحان واعظ	سعودي	أ.د/ الشريف حاتم العوني
٥	السنة النبوية بين أهل الحديث وأهل الرأي	ياسر محمد عبد القادر علي	مصري	
٦	إغفال مقاصد الشرع الحنيف وأثره في الفهم المنحرف للسنة	عيد حسن حسن	مصري	
استراحة لمدة نصف ساعة				

الجلسة العلمية السابعة

عنوان الجلسة: (ضوابط فهم النص القرآني)

من الجلسة؛ من: ٣ عصرًا إلى: ٤.٣٠ عصرًا

م	عنوان البحث	اسم الباحث	الجنسية	رؤساء الجلسة
١	تفسير القرآن الكريم بين الأصول المعتبرة والأوهام الباطلة (القراءة المعاصرة للقرآن أنموذجًا)	حسين بن علي بن حسين الحربي	سعودي	أ.د/ محمد محمد أبو موسى
٢	ضوابط فهم النص القرآني	خالد سعيد	مصري	
٣	تلقي القصص القرآني في كتب التفسير بين ضوابط الفهم وشطحات الوهم	أنور إبراهيم رجب منصور	مصري	
٤	إسهامات المرأة في التراث الإسلامي (إقراء القرآن نموذجًا)	ميسرة محمد عدنان درويش الجاروشة	فلسطينية	أ.د/ محمد سالم أبو عاصي
٥	ضوابط فهم النص القرآني من خلال "التفسير الوسيط" للإمام محمد سيد طنطاوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ	عبد الرحمن السيد عبد الله عبد الفتاح	مصري	
استراحة لمدة نصف ساعة				

الجلسة العلمية الثامنة

عنوان الجلسة: (نظرة موضوعية في قواعد القبول والرد عند المحدثين)

من الجلسة؛ من: ٥ مساءً إلى: ٦ مساءً

م	عنوان البحث	اسم الباحث	الجنسية	رؤساء الجلسة
١	نقد المتن الحديثي تطبيقات عملية	سامح عبد الله عبد القوي متولي	مصري	أ.د/ أحمد عمر هاشم
٢	منهجية النقد عند العقلانيين وأثرها في السنة النبوية	محمد الأمين بله الأمين الحاج	سوداني	
٣	نقد الحديث بين مدرستي الفقهاء والمحدثين دراسة نقدية	عبد القادر مصطفى عبد الرزاق رديني المحمدي	عراقي	
٤	نقد البحث عند المحدثين (أحاديث الطب النبوي أنموذجًا)	إقبال محمد أحمد الوقيد	سعودي	أ.د/ جلال عجوة
٥	نقد المتن في الصدر الأول (السيدة عائشة رضي الله عنها أنموذجًا).	هيام عبد الباسط محمد	مصري	
٦	موقف الحداثيين من السنة النبوية (تكذيب عكرمة أنموذجًا).	محمد المتولي علي فاضل.	مصري	
٧	نقد متون الأحاديث عند المحدثين بقرينة معرفة البلدان	واضحة عبد الهادي عبد الرحمن المري	كويتية	

الجلســــــــــة الختاميــــــــة من ٦.٣٠ مساءً	
البيان الختامي	أ.د/ محمد عبد الفضيل القوصي (نائب رئيس جامعة الأزهر)

الجلسة الافتتاحية

كلمة الأستاذ الدكتور/ عبد الفتاح العواري

عميد كلية أصول الدين، ورئيس المؤتمر

السلام عليكم ورحمة الله، الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله ﷺ سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه؛

فضيلة الأستاذ الدكتور/ عباس شومان، وكيل الأزهر الشريف، ونائبًا عن فضيلة الإمام الأكبر الأستاذ الدكتور/ أحمد محمد الطيب، شيخ الأزهر حفظه الله.

فضيلة الأستاذ الدكتور/ شوقي علام، مفتي جمهورية مصر العربية.

فضيلة الأستاذ الدكتور/ محمود حمدي زقزوق، وزير الأوقاف الأسبق وعضو هيئة كبار العلماء.

فضيلة الأستاذ الدكتور/ محمد حسين المحرصاوي، رئيس جامعة الأزهر.

فضيلة الأستاذ الدكتور/ حاتم العوني، ممثل الوفود العربية الإسلامية في هذا المؤتمر.

سعادة الأستاذ الدكتور/ عبد الدايم نصير، مستشار شيخ الأزهر التعليمي والشئون الثقافية.

أصحاب الفضيلة، هيئة كبار العلماء، معالي الوزراء، أصحاب السعادة، الحفل الكريم، ضيوف مصر الكرام، مرحبًا بكم في هذا اللقاء الطيب المبارك، وأرحب بكم أعظم ترحيب لتشريفكم لنا بحضور هذا المؤتمر الذي تقيمه كلية أصول الدين جامعة الأزهر بالقاهرة، وذلك برعايةٍ كريمة من فضيلة مولانا الإمام الأكبر الأستاذ الدكتور/ أحمد الطيب، حفظه الله، وعناية فائقة من الأخ الزميل فضيلة الأستاذ الدكتور/ محمد حسين المحرصاوي رئيس الجامعة. وأتمنى لضيوف مصر الكرام إقامة طيبة، وأسأل الله تبارك وتعالى أن ينفع بمشاركتكم العلمية هذا المؤتمر.

أيها السادة، إن تراث الأمةِ هو إرثها الحضاري، وذاكرتها الحافظة لتطور العلوم والمعارف والمناهج والعقول والثقافة والفنون، وما من أمة شيدت صروح المجد وبنت عزها وفخرها إلا من خلال البناء على

تراثها والاستفادة من تجاربه ومناهجه، فكان حاضرها امتدادًا لماضيها، ومستقبلها ما هو إلا بناء تراكمي لذلك الماضي والحاضر.

وفي خضم هذا الموج الهادر من الثقافات التي اتخذت من وسائل التواصل والاتصالات سبيلًا لفرض هيمنتها، واقتلاع الأمم والشعوب من جذورها، لفرض نمط عالمي جديد يؤسس على الحداثة وما بعدها، وجدت الأمة الإسلامية نفسها مستهدفةً في هُويَّتها وذاكرتها؛ بل ومستقبلها.

ولقد سلك خصوم الإسلام في ذلك مسالك عدة، ومن هذه المسالك الدفع بأذنابهم لقراءة التراث بعين حاقدة، تستخرج نصوصًا من سياقها المعرفي والتاريخي، لتُصوِّر للعالم أن هذا هو التراث، وبالتالي أن هذه هي الثقافة عند المسلمين القائمة على هذا التراث، إنما هي ثقافة تعاند للحياة، إنما هي ثقافة تؤسس للعنف والقتل والإرهاب، إنما هي ثقافة تنتهك حقوق المرأة والإنسان.

ولقد تعددت القراءات للتراث بين مقدِّسٍ لها ومدنِّسٍ إياها، وخرجت أطروحات صادمت العقل السليم، ولم تعظِّم النقل الصحيح، فوصلنا إلى مأزومية اللحظة، لذلك كان واجبًا على قلعةِ العلم - الأزهر الشريف - وجامعته العريقة، وكلية أصول الدين القلب النابض للأزهر، أن تُعيد تقييم هذه القراءات المتعددة للتراث، وتجيب على إشكالياتٍ غابت عن المنهجية في هذا الصدد، وتبرز للأمة رؤية متكاملة لتستفيد من تراثها وتواكب متغيرات عصرها، وتصنع حضارة كما صنع أسلافها تعتمد على الجذور وإن كانت ترنو إلى عنان السماء، لذلك كانت الدعوة لعقد هذا المؤتمر تحت عنوان:

«قراءة التراث الإسلامي بين ضوابط الفهم وشطحات الوهم»

أيها السادة، من خلال نظرة ثاقبة للواقع المحيط يتبين الجلاء مدى الإشكالية التي يسعى المؤتمر إلى وضع حل علمي لها، ويمكن أن نلخص ذلك في أمور:

أولًا/ ما يدور من خوضٍ متعمد حول مفهوم التراث الإسلامي، ومدى اختلاف الأفهام في التعامل مع ذلك المصطلح في الواقع المعاصر، مما جعل الكثيرين يتوجسون ريبة حول هذا المصطلح، وما يؤدي إليه من معالم ومفاهيم، وما ينتج عن ذلك من تناقض وتنافر بين فئات كثيرة ممن يدعون الفكر، ويزعمون الثقافة.

ثانيًا/ ما يثيره مصطلح التراث الإسلامي من الجدل، خاصة في أوساط المثقفين المتسغربين، والحداثين الذين اتخذوا من الفكر الاستشراقي وروافده منهجًا لهم، ووسيلة إلى غايات خاصة، يأتي في مقدمتها هدم كل ما لهذه الأمة العظيمة من خصائص علمية، وثقافية، وحضارية، وتجفيف منابع الاعتزاز بهذه الأمة وعلومها وثقافتها وحضارتها.

ثالثًا/ ما أدى إليه ذلك التشويه المتعمد لتراثنا العظيم، من التشكيك عند الكثيرين ممن يستاقون ثقافتهم من مثل تلك الروافد الاستشراقية، والثقافية المعادية للتراث الإسلامي، جملة وتفصيلًا، لقد اقتضى ذلك الواقع أن يُميزَ الباطل من الحق، وأن يجلَّ الخطأ من الصواب، في كل ما يتعلق بالتساؤلات الدائرة في الأذهان حول التراث وقضاياه.

رابعًا/ ما ألصق ببعض الأذهان من ردة فعل خاطئة تجاه التراث الإسلامي وقضاياه، فإن الدفاع عن التراث الإسلامي وقضاياه، لا يعني البتةً أن التراث نص مقدس لا يعتره خطأ، ولا يتطرق إليه شك؛ بل إن كاتبيه ومنشئيه على مدار تلك القرون المتطاولة هم بشر يؤخذ من كلامهم ويرد، فلا ينبغي أن نرد تطرف الطاعنين في التراث الإسلامي بتطرف آخر يقدس كل ما في التراث؛ بل السبيل القويم يتمثل في الاحتكام إلى الكتاب والسنة ونور العقل السليم ومنطق البحث العلمي السليم، ومبادئه وقوانينه المعروفة لدى أهل العلم، حتى يتم وضع كل شيء في عيار الحق والنصفة.

خامسًا/ ما ألصق بالتراث الإسلامي من كونه سبيلًا إلى مزيد من التشدد والتطرف والإرهاب، وأنه يمثل المنبع الأساس لتلك الأفكار التكفيرية والإرهابية، التي غزت العالم كله في العقد الأخير خاصة.

سادسًا/ ما يمثله الطعن في التراث والوقوف منه موقف العداء جملة وتفصيلًا، من تضييع لذاكرة الأمة وتاريخها، وخسران مبين للمنبع الأصيل لعودة عزتها وأمجادها، من أجل هذا كله، كان هذا المؤتمر العلمي حتى يتم وضع الحق في نصابه الصحيح، ولعل أرواحكم أيها السادة ستسهم بشكل كبير في حل تلك الإشكاليات التي طرحناها بين أيديكم.

وقبل نهاية كلمتي لا يفوتني أن أنوه بالجهود المضنية التي بذلت من السادة العلماء بكليتنا العامرة، فقد واصلوا العمل الدءوب من غير كلل ولا ملل، حتى خرج هذا المؤتمر على هذه الصورة، التي أتمنى من الله تعالى أن تؤتي أُكلها.

ولا أنسى في هذا المقام مواصلة شيخنا العلامة الأستاذ الدكتور/ محمد عبد الفضيل القوصي، عضو هيئة كبار العلماء ووزير الأوقاف الأسبق، لجهود الشباب في الكلية في هذا المضمار، وإني على يقين أن مشاركتكم الفعالة بأوراق بحوثكم في هذا المؤتمر ستكون زادًا نافعًا يثري مقررات هذا المؤتمر وتوصياته، بما يعود على أوطاننا بالأمن الفكري، والمحافظة على ذاكرة الأمة وهُويتها.

وكما رحبت بكم أيها الكرام في البدء، أرحب بكم في الختام، شكرًا لكم والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

إشكاليـــة المؤتمـــر

من خلال نظرة ثاقبة للواقع المحيط تتبين بجلاء الإشكالية التي يسعى المؤتمر إلى وضع حلٍّ علميٍّ لها، ويمكن تلخيص تلك الإشكالية في النقاط الآتية:

أولًا/ ما يدور من خلطٍ حولَ مفهوم التراث الإسلاميّ ومدى اختلاف الأفهام في التعامل مع ذلك المصطلح في الواقع المعاصر مما جعل الكثيرين يتوجسون ريبةً حول هذا المصطلح وما يؤدي إليه من معانٍ ومفاهيم، وما ينتج عن ذلك من تناقضٍ وتنافرٍ بين فئات كثيرة من رواد الفكر وأهل الثقافة.

ثانيًا/ ما يثيره مصطلح التراث الإسلاميّ من الجدل خاصة في أوساط المثقفين المستغربين، والحداثيين العلمانيين الذين اتخذوا من الفكر الاستشراقي وروافده منهجًا لهم، ووسيلة إلى غايات خاصة يأتي في مقدّمتها هدم كلّ ما لهذه الأمة العظيمة من خصائص علمية وثقافية وحضارية، وتجفيف منابع الاعتزاز بهذه الأمة وعلومها وثقافتها وحضارتها.

ثالثًا/ ما أدى إليه ذلك التشويه للتراث الإسلامي من التشكيك عند الكثيرين ممن يستقون ثقافتهم من مثل تلك الروافد الاستشراقية والثقافية المعادية للتراث الإسلامي جملةً وتفصيلًا، لقد اقتضى ذلك الواقع أن يُميَّز الباطل من الحق، وأن يُجلَّى الخطأ من الصواب في كل ما يتعلق بالتساؤلات الدائرة في الأذهان حول التراث وقضاياه.

رابعًا/ ما أُلصق ببعض الأذهان من ردةِ فعلٍ خاطئة تجاه التراث الإسلامي وقضاياه، فإن الدفاع عن التراث الإسلامي وقضاياه لا يعني البتّة أن التراث نصّ مقدّس لا يعتوره خطأ، ولا يتطرّق إليه شك، بل إن كاتبيه ومنشئيه على مدار تلك القرون المتطاولة هم بشر يؤخذ من كلامهم ويُردّ، فلا ينبغي أن نردّ تطرف الطاعنين في التراث الإسلاميّ بتطرُّف آخر يقدّس كل ما في كتب التراث؛ بل السبيل القويم يتمثل في الاحتكام إلى الكتاب والسنة ونور العقل السليم ومنطق البحث العلمي ومبادئه وقوانينه المعروفة لدى أهل العلم حتى يتم وضع كل شيء في معيار الحق والإنصاف.

خامسًا/ ما ألصق بالتراث الإسلامي من كونه سبيلًا إلى مزيد من التشدد والتطرف والإرهاب، وأنه يمثل المنبع الأساس لتلك الأفكار التكفيرية والإرهابية التي غزت العالم كله في العقد الأخير خاصة.

سادسًا/ ما يمثله الطعن في التراث والوقوف منه موقف العداء جملة وتفصيلًا من تضييع لذاكرة الأمة وتاريخها، وخسرانٍ للمنبع الأصيل لعودة عزتها وأمجادها.

فمن أجل هذا كله.. كان هذا المؤتمر العلمي؛ حتى يتم وضع الحقّ في نصابه الصحيح.

أهــداف المؤتمــر

ومن ثم جاء هذا المؤتمر راميًا إلى الأهداف الآتية:

١. بيان مفهوم التراث الإسلامي.

٢. إثبات أصالة التراث الإسلامي، وضوابط فهمه والتعامل معه.

٣. إثبات قابلية التراث الإسلامي للتجديد.

٤. إثبات قابلية التراث الإسلامي للنقد والتنقية والدراسة والتحقيق.

٥. إيضاح الفرق بين دراسة التراث وبين تقديس التراث.

٦. إيضاح الفرق بين نقد التراث وبين هدم التراث.

٧. بيان زيف الدعاوى المعادية والهادمة للتراث الإسلامي.

٨. بيان وسطية المنهج الإسلامي في التعامل مع قضية التراث.

٩. بيان دور الأزهر الشريف في دراسة التراث وتحقيقه ونقده.

١٠. الإسهام في تشجيع البحث العلمي ودوره في معالجة القضايا المعاصرة.

١١. فتح آفاق التعاون بين الباحثين في مجال البحوث المجتمعية وتبادل الخبرات.

وقبل نهاية كلمتي لا يفوتني أن أنوه بالجهود المضنية التي بذلت من السادة العلماء بكليتنا العامرة، فقد واصلوا العمل الدءوب من غير كلل ولا ملل حتى خرج هذا المؤتمر على هذه الصورة التي نتمنى من الله تعالى أن تؤتي أكلها، وإني على يقين أن مشاركتكم الفعالة بأوراق بحوثكم في هذا المؤتمر ستكون زادًا نافعًا وثراءً لمقررات هذا المؤتمر وتوصياته مما يعود على أوطاننا بالأمن الفكري، والمحافظة على ذاكرة الأمة وهويتها، وكما رحبت بكم في البدء أرحب بكم في ختام كلمتي، وأتمنى لكم دوام التوفيق، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

عبد الفتاح العواري
عميد كلية أصول الدين
ورئيس المؤتمر

كلمة الدكتور/ محمد حسين المحرصاوي
رئيس جامعة الأزهر

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله منزل الكتاب، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، هادي الأمم والمرشد إلى طريق الصواب، وعلى آله وصحبه ينابيع الحكم والعاملين بالسنة والكتاب، ومن تبعهم من ذوي المروءات والقام إلى يوم الحساب.

السادة أعضاء المنصة الكريمة، السادة الوزراء، السادة رؤساء جامعة الأزهر السابقين، السادة السفراء، السادة نواب رئيس الجامعة، السادة أعضاء هيئة التدريس، السادة الضيوف أبنائي وبناتي، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. بداية أستأذنكم في أن نقف دقيقة حدادًا على أرواح شهدائنا الأبرار بالقوات المسلحة في حربهم ضد الإرهاب، وعلى أرواح علمائنا الأفاضل الأستاذ الدكتور إسماعيل الدفتار مع دعائنا للجميع بالرحمة والغفران.

وأهلًا وسهلًا ومرحبًا بكم في هذا المؤتمر العلمي الدولي بكلية أصول الدين جامعة الأزهر بالقاهرة، هذا المؤتمر بعنوان: «**قراءة التراث الإسلامي بين ضوابط الفهم وشطحات الوهم**» ومن الموافقات العجيبة أن يأتي بدء فعاليات هذا المؤتمر بعد إعادة افتتاح جامع الأزهر الشريف بعد تجديده وتطويره، وهذا التتابع وهذا التوافق إن دلّ يدل على اهتمام بالمعنى والمبنى.

اهتمم بالمبنى: في تجديد الجامع الأزهر الشريف وتطويره وتحديثه بما يناسب العصر.

واهتمام بالمعنى: في هذا المؤتمر في إخراج التراث الإسلامي في صورة جديدة تتناسب أيضًا مع العصر، وتجديد الجامع الأزهر الشريف كان بمنحة من "المملكة العربية السعودية" وهذا إن دلّ يدل على أنّ الأزهر ليس ملكًا للمصريين فحسب؛ إنما هو ملك للعالم أجمع.

وحينما ننظر إلى هذا المؤتمر نجد أنه يشارك فيه علماء من أكثر من عشرين دولة فهذا أيضًا يدلُّ على أن التراث الإسلامي هو ملك للعالم أجمع، مما يميز هذا المؤتمر التواصل بين الأجيال، فيشارك فيه كبار أساتذة جامعة الأزهر بالتواصل مع شباب اليوم، وقادة الغد، وأمل المستقبل، أسأل الله سبحانه وتعالى أن يدري

هذا المؤتمر النجاح وأن يؤتي ثماره المرجوة، وأقدم خالص شكري وعظيم تقديري ووافر امتناني لكل من فكّر ونظم وأعدّ وشارك وحضر وحاضر في هذا المؤتمر، وحينما نجد المؤتمر الأول لكلية أصول الدين بهذه الصورة من الإقبال والمشاركة والنجاح فما بالنا بالمؤتمرات في الأعوام القادمة!

خالص شكري لكل هؤلاء الذين هم من وراء الكواليس لنجاح هذا المؤتمر، وأتوجه إلى الله سبحانه وتعالى أن يحفظ مصر وأهلها شعبها وجيشها وشرطتها، وأن ينعم علينا وعليكم وعلى الأمة جمعاء بنعمة الأمن والأمان والسلم والسلام وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

كلمة الأستاذ الدكتور/ عبد الدائم نصير
مستشار شيخ الأزهر للتعليم والشئون الثقافية
والأمين العام للمنظمة العالمية لخريجي الأزهر

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المنصة الكريمة، الحضور الكرام، ما كان لمثلي أن يتحدث في هذا المقام، ولكن لولا دعوة كريمة من أخي الفاضل الأستاذ الدكتور/ عبد الفتاح العواري، رئيس المؤتمر، لإلقاء الضوء عن بعض الجهد الذي قام به أبناءهم من خريجي الأزهر؛ نظرًا لما لوحظ بأننا لا نعلم كثيرًا عما يدور حولنا في المجتمعات الأكاديمية في الخارج، هناك تطورات حدثت في العصر الحالي لم يعد دراسة الإسلام منحصرة فقط في الجامعات في البلاد الإسلامية؛ بل لا تكاد تخرج الآن جامعة، أو مؤسسة بحثية في العالم، بها من المتخصصين فيه والذين يتصدون للبحوث في العلوم الإسلامية. ومنتجاتهم سواء كانت سلبًا أو إيجابًا؛ واجب علينا أن نعرفها، حتى نتفاعل مع ما تَوصلت إليه من نتائج.

الحقيقة هذه الفكرة نتجت من حضور الأستاذ الدكتور/ أحمد الطيب (رئيس جامعة الأزهر)، والأستاذ الدكتور/ عبد الفضيل القوصي (نائب رئيس الجامعة) إلى مؤتمر في الولايات المتحدة الأمريكية، فوقفت باحثة ليست بمسلمة، ألقت بحثًا في التراث الإسلامي.

أنا لم أكن حاضرًا هذه الواقعة، ولكن ما عرفته منهم. الحالة التي أحس بها كلًا منهما. أنه نعم نحن مقصرون، نحن لا نعرف أن هناك أحدًا أو كثيرًا ممن يهتمون الآن بتراثنا الإسلامي، والخوف كل الخوف، أن يأتي الوقت لنخرج من الساحة؛ لذا واجب علينا أن نعرف ماذا يقول الآخرون. فجاءت فكرة لا بد من الانفتاح على الجامعات والأكاديميات ومراكز البحوث في الخارج.

ومن هنا أنشئت مراكز لتعليم اللغات الأجنبية لخريجي أو من متفوقين حقيقة من خريجي كليات أصول الدين والشريعة واللغة العربية والدراسات والدعوة، حتى يتمكنوا من قراءة وفهم وتتبع ورصد ما يجري في المراكز البحثية والأكاديمية في الخارج.

والحمد لله أن هذا المشروع قد بدأ يؤتي أكله، اليوم من أبنائكم ما يزيد عن عشرين من طلاب خريجي هذه الكليات، يدرسون في جامعات خارجية، ودخلوا في منافسات مع الجامعات الأخرى للحصول على منح دراسة مجانية لا تتحمل فيها موازنة الدولة أي تكاليف ليَحتكوا بالآخر.

الاحتكاك بالآخر له دور كبير جدًا في تحريك العقل؛ لأنك تبحث إن لم تكن في مناخ معادي فنقول على الأقل في أحسن الظروف أنه محايد ولكنه بالتأكيد ليس مؤيدًا كما هو الحال بين أبناء بلدتنا وأبناء ديننا وفي بلدنا وفي ثقافتنا.. إلخ.

وجاءت قضية النشر العلمي أيضًا، وهي مهمة؛ لأن في حقيقة الأمر الذي يطور البحث العلمي والعلم هو النشر؛ لأنه بدون نشر لا انتفاع، كيف يُنتفع بالعلم؟ لا بد أن ينشر، لا بد أن يذاع على الآخرين، فأصبحت وسيلة مهمة جدًا لنشر المعرفة ونشر العلم، هو نشر الأبحاث والاجتهادات العلمية.

كما أنه يتيح تصويب الأخطاء، عندما أنشر بحثًا، يرد عليا زميل أو آخر يصحح لي ما قد أكون قد أخطئت فيه، وينقد أيضًا فكري ومنهجي وأتعلم من هذا النقد.

أيضًا.. يصون هذا النشر الملكية الفكرية ويوثق المواقف الفكرية المختلفة، كما أنه يتيح التلاقح بين المدارس الفكرية المختلفة، وأخيرًا يتيح أيضًا وسيلة لقياس جودة هذا البحث من عدمه، وتقاس الجودة الآن كما يعلم الكثيرون في قدر أو اتساع الإشارة والاختلاس من البحث، كم من الناس قرءوا هذا البحث؟ كم من الناس أشاروا إلى هذا البحث؟ فهذه هي أحد الوسائل لقياس مدي التأثير كما يقال.

اليوم في العصر الحديث، هناك تحديات كبيرة جدًا، وتغيرات شديدة من سقوط الحوادث وطوفان المعلومات، لم تعد مجدية التحوصل والتخندق داخل الأسوار، لم تعد للإجراءات الحمائية أي أثر فلا بد أن نتواصل ونعرف الآخر، لا بدَّ أن نتعلم السباحة، طالما الطوفان قد أتى.

كما ذكرت أن لا تخلو جامعة من جامعات العالم من برامج في مجال الدراسات الإسلامية، كل هذا يجعلنا لا بد أن نعرف ما يدور هناك، فجاءت فكرة إنشاء «وحدة تتبع الدوريات العلمية المنشورة باللغات الأجنبية»، فبدأنا باللغة الإنجليزية أولًا، نظرًا لانتشارها واتساع استخدمها، فبدأنا أن نُعرّف فقط في

الإصدارات الأولى بدأنا أن نعرف بالدوريات؛ ما هي الدوريات؟ ما أسمها؟ ما ناشرها؟ تنشر من كل شهر أو ثلاث شهور.. إلخ.

فهناك ما يزيد عن مائتين دورية منتظمة الصدور، تنشر أبحاثًا في العلوم الإسلامية والأديان عمومًا، وأيضًا في الدراسات المسماة بالعلوم الشرقية. وقد تم بحمد الله إصدار عددين من التعريف بالدوريات العلمية، والإصدار الأخير إن شاء الله سوف يكون متاحًا خلال أيام.

هذا الإصدار الأول وبه كل صفحة تقريبًا بها تعريف بالدورية أسمها، وأيضًا بنماذج من عناوين البحوث التي تنشر في هذه الدوريات، وأعطينا هذه العناوين لمجرد أن نشحز الآخر، أنظر هناك من يتحدث عن مقاصد الشريعة في الإسلام وهو غير مسلم مثلًا، أو كان مسلمًا ولا يجد يعيش في بيئة مختلفة. إذًا من المهم جدًا أن نعرف ماذا يقول؟ كيف يقول؟ وعلينا أن نتفاعل معه وفق مقامه سواء سلبًا أو إيجابًا. نتطلع أيضًا أن صغار الباحثين اليوم لا بد أن يتطلعوا على مثل هذه الأبحاث، ولا بد أيضًا أن ينظروا فيها.

وقد يكون لهم فيها جهد أيضًا لاستكمال هذا البحث أو لنقده أو لتحليله وهكذا. وبالتالي لقد انتهزت هذه الفرصة وطلبت من زميلي وصديقي الأستاذ الدكتور/ عبد الفتاح العواري أن يستخدم هذا الحشد الكبير نقول لهم لدينا ما يشبه الفهارس، ولا أقول فهارس بالمعنى العلمي الصحيح في علم الفهارس، ولكن أقول ما يشبه الفهارس هو تعريف بالدوريات العلمية التي تصدر باللغة الإنجليزية في مجال العلوم الإسلامية والعربية، وعلى قدر استطاعتنا قمنا بتوزيعها على جميع مكتبات الكليات والجامعات وكل ما له صلة بهذا الأمر، لديه الآن نسخ في المكتبات.

أرجو من أساتذتنا أن يأمروا طلابهم وينصحوا طلابهم أن يتطلعوا على مثل هذه البحوث ونحن على استعداد أن نساعدهم أيضًا في الحصول على البحث كاملًا ما إذا كان يهمهم هذا البحث. وقد حدث بالفعل أن بعض الزملاء طلبوا البحوث كاملة، واستطعنا الحمد لله بالفعل أن نترجمها لهم وتكون متاحة لهم لكي يعملوا عقلهم ويبدءوا في استخدامها.

أشكر سيادة العميد على كرمه معي على إتاحة هذه الفرصة وأشكر السادة الحضور الكرام. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

كلمة الأستاذ الدكتور محمود حمدي زقزوق
وزير الأوقاف الأسبق

بسم الله الرحمن الرحيم، أولًا أعتذر من حضراتكم لأني مريض، وأنا لم أستشر في أن يوضع اسمي على جدول هذا اللقاء، وفي هذا الصدد أنا لدي وجهة نظر فيما يتعلق بالتراث الإسلامي: التراث ميراث، تراث الأمة هو ميراث تراث الأمة، يجب أن نحافظ عليه، لكن ليس فقط مجرد المحافظة ولكن تنمية هذا الميراث، أي أحد تؤول إليه تركة ما، يحرص دائمًا على تنمية هذه التركة واستثمارها حتى تؤتي أكلها، ولكننا في واقع الأمر لنا موقف من تراثنا، أننا نحاول أحيانًا أن نستخرج أسوأ ما فيه لننشره على الناس، وهذا ليس في صالح التراث ولا في صالح الثقافة الإسلامية بصفة عامة.

لا يجوز أن نقول: هو التراث الإسلامي، الإسلام دين قائم على الكتاب والسنة، وأنا دائمًا أقول: الكتاب والسنة ليسا من التراث؛ التراث شيء، والقرآن الكريم والسنة النبوية شيء آخر، ولكن استرشادًا لهذين الأصلين؛ القرآن الكريم والسنة النبوية، سعى علماؤنا الأجلاء في فترات مختلفة من تاريخ الأمة الإسلامية، إلى الإدلاء بوجهات نظرهم في الكثير من الأمور المختلفة، وأسسوا مذاهب فقهية، ومذاهب أخرى فكرية أو كلامية أو شيء من هذا القبيل، كل هذا أمر مقبول؛ ولكن لا بد أن يوضع في دائرة معينة وهي دائرة البشرية، وبالتالي لا يجوز الخلط بين العمل البشري، وبين أصول الإسلام، هذا الخلط يسيء بدرجة كبيرة إلى الإسلام نفسه.

ومن هنا لا بد أن نحافظ دائمًا على أن نميز بين التراث الإسلامي، صحيح التراث يوصف بأنه إسلامي لكن ليس معنى ذلك أن التراث هو الإسلام، فالتراث شيء، والإسلام شيء آخر، ولذلك الهجوم الذي يتعرض له الإسلام أساسه هجوم على التراث الإسلامي؛ لأن عامة الناس وكثير حتى من المثقفين في كثير من البلاد الإسلامية لا يميزون كثيرًا بين التراث الإسلامي وبين الإسلام؛ لكننا الحراس على هذا الدين ينبغي أن يكون واضحًا أن الإسلام شيء والتراث شيء آخر؛ التراث – أكرر – هو جهد بشري، وهو قابل للصواب والخطأ، وهو قابل للتجديد والتغيير، وهو قابل للإصلاح، وكل ذلك أعمال بشرية ولا

تنقص من قدر التراث الإسلامي على الاطلاق؛ لأن ليس كل ما هو في التراث دين، فالدين يجب أن يكون في مكانه الأعلى والأسمى مستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، وما عدا ذلك أقوال علماء، وآثار بشرية، والهجوم الذي يهاجم به الإسلام هو في واقع الأمر هناك تقصير من جانبنا، ولا بد أن نعترف بذلك، ولا نضع رءوسنا في الرمال.

كمثال بسيط هناك نغمة كبيرة موجودة في عصرنا الحاضر ليس فقط لدى المستشرقين، ولكن لدى المسلمين أنفسهم في كثير من البلاد الإسلامية، تتحدث عن تاريخية الإسلام أو تاريخية النص القرآني، أي: أن النصوص القرآنية أتت في مناسبات معينة وهذه المناسبات انتهى أمرها، وبالتالي الآيات التي نزلت هي في واقع الأمر كان لها مناسبات معينة، وبالتالي القرآن النص نفسه من الممكن أن يوصف بأنه تاريخي على حسب ما يقولون، ولكن نحن مقصرون، لماذا؟ لأن من المعروف أن الذين يقولون بتاريخية النص القرآني يعتمدون على ثلاثة أشياء أساسية ويعلنونها في مؤتمراتهم المختلفة، ومنشوراتهم التي يعرفها القاصي والداني؛ أولًا/ الناسخ والمنسوخ، ثانيًا/ المكي والمدني، ثم هناك أيضًا أمر آخر/ وهو أسباب النزول طبعًا.

إذًا هذه الآية أو هذه السورة هي نزلت في سبب معين أو في ظروف معينة أو لحادثة معينة وبالتالي انتهى أمرها فلم يعد للنص هذه الحجية التي يمكن أن تكون في نفوس المسلمين لمثل هذه الأمور.

هذه البحوث منشورة، بحوث هؤلاء منشورة ومعروفة نحن مقصرين؛ لأنه لا يوجد مركز بحوث واحد في عالمنا الإسلامي يهتم بذلك ويرد رد علمي، لا نريد أن ندخل في جدال ونقاش لا طائل منه ولكن بنية صافية نريد أن ندفع عن الإسلام كل ما يوجه إليه من سهام، سواء من الداخل أو الخارج، فهذه القضية ينبغي الاهتمام بها سواء في مصر أو في غير مصر، وبطبيعة الحال كلية أصول الدين في القاهرة مسئولة مسئولية كاملة عن بحث هذه القضية والتعمق في دراستها، والرد على كل ما يوجه إلى الإسلام والمسلمين في مثل هذه الظروف.

التراث هو/ ميراث بشري قابل للصواب والخطأ؛ ولذلك حينما كان الإمام الشافعي يقول: رأينا صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيرنا خطأ يحتمل الصواب؛ لأنه كان في الإطار البشري، لأنه مؤسس المذهب الشافعي، لكنه لم يكن يقول إن ما يقوله هو الحق الذي لا مراء فيه.

قيل للإمام أبي حنيفة في مرة من المرات: يا إمام هذا الذي تفتي به هو الحق الذي لا مراء فيه، فماذا كان رد الإمام أبو حنيفة؟ قال: لست أدري، لعله الباطل الذي لا مراء فيه.

هؤلاء علماء يحترمون علمهم ويحترمون أنفسهم، ويعرفون تمامًا أن ما يقوله هم وغيرهم ما هو إلا جهد بشري قابل للصواب وللخطأ، فنحن أمام هجمة شرسة صحيح ولكن هجمة لتراث، ليس للإسلام لا بد أن نحول الدفة ونجعل الأمر ليس هجومًا على الإسلام؛ لأن الإسلام مبرأ عن ذلك تمامًا الإسلام، معروف وأصول الإسلام معروفة للقاصي والداني، لكننا نخلط الأمور، أو غيرنا يخلط الأمور، ويريد أن يتهم الإسلام زورًا وبهتانًا بأمور ليست منه، ولكنها مسئوليتنا أولًا وأخيرًا أن نقف بالعلم، ليس فقط بأن هؤلاء لهم أجندات خاصة، وهؤلاء كذا وكذا، ليكن؛ لكننا لا بد أن يكون لنا موقف علمي موقف علمي دارس، ليس فقط بناء على إشاعات هنا وهناك، ولكن بناء على بحث علمي نطقًا معمق.

في هذه الحالة لا يستطيع هؤلاء أن ينشروا إفكهم، ولا أن ينشروا باطلهم، ولا أن يجدوا من يقفوا بجانبهم، فالعلم رحب بين أهله والعلم يقوم على مناهج علمية ويقوم على العقل الإنساني، والإسلام دين يحترم العقل الإنساني.

وأختم كلمتي بالنص الذي أورده حجة الإسلام "الغزالي" في كتابه ليس فقط "إحياء علوم الدين" ولكن في غيره من كتب أخرى كـ"معارج القدس" وغيرها، يتحدث عن أصلين للشريعة الإسلامية، ويتحدث عن العقل الإنساني الذي يتأسس عليه هذا الدين، فماذا يقول حجة الإسلام "الغزالي"؟ يقول: العقل كالأساس، والشرع كالبناء، ولن يغني أساس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أساس، فالعقل شرع من داخل، والشرع عقل من خارج، وهما متعاضدان؛ بل متحدان.

رحم الله الغزالي وأمثال الغزالي ونشكركم أيها الأخوة الكرام، سواء المنظمين، أو الضيوف الكرام، على الاهتمام بهذه القضية؛ قضية التراث، وغربلة التراث، هذه مهمة من المهام التي توكل إلى المسلمين أنفسهم وليس لغير المسلمين.

وأكتفي بهذا القدر، أشكركم مرة أخرى ونسأل الله لنا ولكم التوفيق والسداد، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

كلمة الأستاذ الدكتور/ شوقي علام
مفتي الجمهورية

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه. أما بعد؛

المنصة الكريمة أصحاب السماحة والفضيلة، أصحاب المعالي والسعادة الأخوة الحضور. السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

عبارة قالها علماء أصول الفقه، فقالوا: إن النصوص متناهية وإن الحوادث ليست متناهية، ومن هنا كأنهم يقولون بأننا أمام مسئولية فكيف يحكم المتناهي اللامتناهي، لا بد من وجود عقل رشيد عقل رصين يستخرج مكنونات هذا المتناهي ليتحرك من خلاله اللامتناهي.

إن الواقع منذ أن جاء الإسلام إلى وقتنا هذا وهو واقع متغير يتعقد أحيانًا ويكون بسيطًا في أحيانًا أخرى. وقد بدأنا أن علماء الإسلام على مر تاريخهم، إلى وقتنا هذا في عطاء مستمر في فهم النص الشرعي، وكان هذا الفهم هو نتاج لحركة هذا العقل المسلم في فهم النص الشريف لجعله إذا جاز التعبير لجعل هذا النص في حالة حركة في الواقع.

وإننا نفخر كل الفخر ونعتز كل الاعتزاز ونقدر كل التقدير الجهود التي بذلها علماؤنا في كافة النواحي سواء في علم الكلام أو في علم الأخلاق أو في علم الفقه وهي ركائز الثلاثة التي تمثل الشريعة الإسلامية.

نقدر جهدهم ونفخر به ونعتز به كثيرًا، ونقول: إنكم أعطيتم في زمنكم وأعطيتم لغير زمنكم فعالجتم قضايا الواقع واستشرفتم المستقبل، وذلك بأن وضعتم المناهج، فإننا في إطار فهمنا لما ذكره العلماء لا نقف أبدًا عن تفريعتهم وعند فتاواهم وعند مسائلهم، وإنما نجد من خلال هذه المسائل والفروع إلى المناهج التي قامت عليها أو انبنت عليها هذه التفريعات، فإذا أمسكنا بالأصول استطعنا أن نحتوي الفروع وأن نحتوي المسائل.

كما قال الأمام القرافي (المتوفى سنة ٦٨٤هـ) وهو من فقهاء المالكية الكبار في أول كتابه "الفروق"، قال بأن الذي يحفظ الكليات ويأخذ بزمام الأمر ويأخذ بالأصول فإنه يأخذ بالفروع، وأن من يعكف على حفظ الفروع فقط دون أن يأخذ بالأصول فإنها تتناثر عليه وينتهي عمره ويفني دون أن يحفظ شيئًا.

فإن المنهج هو الأساس في كل ذلك، إنني في هذه الكلمة أثمن وأقدر هذا الجهد المبذول من خلال جامعة الأزهر ومن خلال مشيخة الأزهر ومن خلال كلية أصول الدين بصفة خاصة على أن أخذت على عاتقها بحث هذا الموضوع.

وهو موضوع مهم نحن نحتاجه وإذا كان القائلون قد قالوا في التراث الإسلامي الذي هو كما أشار معالى الوزير الأستاذ الدكتور/ محمود حمدي زقزوق: هو فهمًا وهو نتاج عقلي مسلم لكنه كان عقلًا منضبطًا في إطار أصول وقواعد إذا كان الأمر كذلك ونظروا إليه هذه النظرة.

فإن هذه الحرب لم تكن حربًا وقتيه وزالت، ولم تكن حربًا الآن فستزول إنما هي حرب مستمرة وينبغي علينا بذل العديد من الجهود.

ففي بداية القرن العشرين كتب أحدهم كتابًا مكونًا من أربعة أجزاء كلها تطعن في التراث والفهم بما يثير الشبهات حول هذا الفهم.

أين نحن من هذه الطعونات التي نالت تراثنا؟ هل بذلنا الجهد؟ نعم هناك بذلك جهود بالفعل، وألفت موسوعة مكونة من عشرين مجلدًا ترد على هذا الكتاب الذي كتب في بداية هذا القرن.

وما زالت هذه الحملة مستمرة لكن تحتاج منا من مؤتمرنا ومن مدارسنا الفكرية ومن جامعتنا ومن مراكز بحوثنا تحتاج منا جميعًا أن نقف وقفة مسئولية حقيقية بها يجلي الحق وبها يوضح الصورة ناصعة أمام الجميع. حتى نحمي فكرنا بها لا يصل إليه الآخرون إلى النص الشريف كما عبر عنه الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

أتمنى لمؤتمرنا هذا كل التوفيق والسداد وأن تخرج توصياته معبرة عن آمالنا وحامية لتراثنا وواضعة لسبل العلاج التي يمكن أن نأخذ بها، وفقكم الله وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد ﷺ، والسلام عليكم ورحمة الله.

الأستاذ الدكتور الشريف/ حاتم العوني
ممثل الوفود العربية والإسلامية في هذا المؤتمر

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله والصلاة على رسول الله ﷺ وعلى آله وصحبه ومن والاه، أصحاب المعالي والفضيلة أيها الإخوة الحضور السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. أما بعد؛

فيسعدني أن أتحدث نيابة عن الوفود في افتتاح هذا المؤتمر المهم، المهم موضوعًا وزمانًا ومكانًا.

أما أهميته موضوعًا؛ فلأنه يتحدث عن التراث، تراثنا الإسلامي والعربي إنه في جزء منه بل في ذروة سنامه وعموده ديننا الذي هو قراءة حضارتنا وثقافتنا وقيمنا، إنه تاريخنا، إنه لغتنا إنه عمق للإنسان، الذي بغيره سنكون أمة بلا أمة، أي: بلا جامعة، ناسًا بلا إنسانية، موجودين بلا وجود حقيقي، إذ إن أي جماعة بشرية لا يمكن أن يكون لها وجود إلا إن كانت ممتدة العروق في أعماق التاريخ البشري بدينها وحضارتها وقيمها وأخلاقها وثقافتها وفنونها، ومن هنا تكمن الخطورة في الحديث عن التراث، وهكذا كل جميل، كل جميل فائق الجمال، يكون الحديث عنه خطير، فكم متحدث عن الجمال قصر في وصفه فأساء إليها وحط من قدره، وكم ساعٍ لزيادة جماله بزعمه فعبث بقدسيته – بقدسية الجمال – ودنس جلاله وهيبته، وكم عملية تجميل قبحت الأصل وأساءت إلى الجمال الأول.

تراثنا جميل، لا لأنه صواب كله؛ ففيه أخطاء كثيرة، ولا لأنَّ أخطائه كلها يسيرة؛ بل فيه أخطاء جسيمة، ولا لأنَّه نتاج إبداع كله؛ ففيه نتاج الإبداع والاستقلال الفكري واجتهاد الحر الطليق، وفيه أيضًا نتاج التسليم والتقليد العقلي المنضبط، وفيه أيضًا وأخيرًا نتاج الجمود والتعصب المذهبي، والتقليد الأعمى كل هذا في تراثنا، ولا لأنه – أي: ليس جميلًا فقط – تراث كامل ناضج لا يحتاج إلى إضافة وتتميم، وإن كان تراثنا كاملًا في جانبه الرباني في الوحيين الكتاب وثابت السنة، وأنا هنا أرى أن كلمة "التراث" تحتاج أن يدخل فيها نصوص الكتاب والسنة، يقول الله سبحانه تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَـٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ [فاطر: ٣٢].

فالتراث يشمل كل ما هو موروث سواء أكان وحيًا من الله سبحانه وتعالى، أو كان اجتهادًا بشريًا، لكن نفرق بين التراث الذي هو وحي فنقول: أنه منزه عن النقص وعن النقل وما إلى ذلك، وأما التراث الاجتهادي البشري فإنَّه معرض للخطأ والصواب.

أقول: لا لأنه كامل فما زال تراثنا باجتهادي يحتاج إلى إتمام البناء وإضافة مباحث وتحليل أفكار، ولا لأننا مستغنون عن المناهج الحديثة في البحث ولا للفلسفات المتجددة في الغرب أو الشرق إذا كانت ناحية وتقوم على أسس علمية ومنطلقات موضوعية محايدة، لا على منطلقات تعادي الأجيال وتصادم الحق وتحبس الفكر في نسقها الخاص، بل نحن منفتحون أو هكذا يجب أن يكون، أو بعضنا هكذا هو لكل منهج بحث علمي موضوعي محايد يقوم على أسس راسخة لا على فرضيات لا تعترف باليقين ولا بالمقدس.

تراثنا جميل بأخطائه الكثيرة؛ لا لأنَّ فيه سواقط كثيرة – كثيرة جدًا – ولكن لأنه في جانبه الاجتهادي بشري الصنعة والبشر كماله في نقصه وإلا لكانوا آلهة، البشر جماله في أخطائهم إذا أحسنوا التعامل معها؛ لأنهم ليسوا ملائكة، هذه هي أهمية المؤتمر موضوعًا.

أما أهميته زمانًا؛ فلأن أخطاء التراث الاجتهادي البشري اختلطت بصوابه، ومع شيوع الضعف العلمي ونقص التحرير وانتشار الجمود الفكري، وتشوه الوعي في عالمنا الإسلامي في كل المجالات وليس مجال الدين وحده؛ ولذلك تأخرنا عن كثير من الأمم، أصبح تمييز خطأ التراث عن صوابه عملية صعبة على كثير من المتخصصين فضلًا عن ما سواهم؛ لأنهم قاصرون في تخصصاتهم، ولأنَّ أخطاء التراث أصبحت تستغل من بعض جهلة المسلمين في تبني الآراء المتطرفة والأفكار المنحرفة ونشأت جماعات الغلو والتشدد والإرهاق في كثير من الأحيان على مقولات منتزعة من تراثنا باستدلالات لا تدل عليها تلك المقولات أحيانًا، وأحيانًا أخرى باستدلالات تدل عليها؛ لأنَّها كانت مقولات فاسدة وباطلة أصلًا.

ولأنَّ خصوم الإسلام استغلوا تلك الأخطاء في تشويه صورة الإسلام متجاهلين وجود الصواب والحق في تراثنا الاجتهادي، كما وجد فيه الخطأ والباطل فأبانوا بذلك عن وجه انتقائي تربصي لا علاقة له بعدل العلم وإنصاف الحكم.

وثالثًا وأخيرًا؛ لأن وجود هذه الأخطاء أوهمت بعض المراهقين فكريًا أن جدار التراث قصير وأن سوره منخفض فكل أحدٍ يطاوله وكل من أراد يتسوره فظهر لنا أدعياء التجديد وأدعياء البحث العلمي، وهم أبعد ما يكونون عن التجديد والبحث العلمي فاستغل هؤلاء أخطاء التراث بلا أخلاق؛ لكي يسلبون صوابه، وابتزوه، نعم ابتزوا التراث بأخطائه لكي يطمسوا صوابه وربما وصل بهم السوء أنهم ابتزوا التراث بصوابه حين شوهوه وأظهروه في صورة الخطأ، واستغلوا أيضًا جهل كثير من أبناء المسلمين لتراثهم مع شعور بالنقمة عند كثير منهم من واقع المسلمين في كل شئونهم الاقتصادية والاجتماعية والفكرية وفي مجال الحريات وغيرها، ليجمعوا تراكمات ذلك الغيث وثغرات ذلك الجهل بالتراث فيجعلوه كله بغضًا للتراث، أو شكًا في أهليته جملة وتفصيلًا في قدرته على إصلاح الأمة؛ بل في كونه مصدر عز وافتخار ولو تاريخية في ماضيها.

إن هؤلاء الحاملين للتراث باسم تنقيته، أصبحوا أخطر على الأمة من أخطاء التراث نفسه؛ لأنهم يضيفون أخطاء تاريخية ويهدمون صواب التراث، ويشوهون جمالياته ويقطعون الطريق أمام الراغبين في تعلمه.

من هنا تأتي أهمية المؤتمر مكانًا، إن عملية تميز صواب التراث من خطئه قد تكون مرات سهلة، أعترف بذلك، لا تحتاج علوم تأسيسية لاكتشافها بل تكفي في بعض أخطاء التراث المعارف العامة لدى عموم الناس لكن هذا قليل أمام بقية عملية تمييز الصواب من الخطأ والتي تكون دقيقة وعميقة ولا يدركها إلا المتخصص؛ بل بعضها لا يكون مؤهلًا لها إلا الآحاد من أهل الاجتهاد في العلم أهل التحرير والتجديد وهنا يأتي دور الأزهر الشريف.

إن الأزهر الشريف وهو الصرح العلمي العريق بتاريخه العلمي المشترك ومكانته الدينية السامية، وبما له من وثوقية في قلوب المسلمين في كل بقاع الأرض، سيكون أولى أو من أولى الجهات التي يجب أن يناط بها شأن التراث إصلاحًا لغلطه وتجديدًا لمعالم صوابه وتتميمًا لواجب النقص الذي فيه.

الأزهر الشريف بعلميته بسماحته بوسطيته بغيرته بحميته للدين، هو صاحب الشأن مع بقية المؤسسات الدينية في العالم الإسلامي المتصفة بصفاته بالعلمية والوسطية، وإذا كان الأزهر الشريف هو

صاحب الشأن، فقد أمرنا أن لا ننازع الأمر أهله، ولا نعني بذلك ممارسة الكهنوت وسلب العلماء والباحثين حريتهم البحثية والفكرية؛ لأن واقع الأزهر أنه لا يمارس أصلًا لهذا الكهنوت وهو بعيد عنه تمام وإنما نعني أن للأزهر حقًا متقدمًا في تنقية التراث وأن له الحق في التمييز بين الباحث العلمي بحق والمراهق الفكري الذي يلبس على الناس أديانهم، ومع ذلك لن نقبل من الأزهر أو من غيره كلامًا من غير دليل، وإن كنا بحمد الله تعالى ما عهدنا الأزهر الشريف إلا متبعًا للأدلة والبراهين.

أيها الأزهر، كلمة أقولها بكل حب وتقدير: أنت في مرحلة مفصلية خطيرة، هي تكليف وأيُّ تكليف ولن تكون تشريفًا أبدًا إلا لمن أدى حقها.

أيها الأزهر الشريف: قلوب المسلمين إليك متوجهة وترابهم بك مستجير من متحمسين جهلة، ومتسولين حمقى، ومتربصين عن الدهر، فاشفي القلوب فلطالما كنت الطبيب الآسي، وأجري التراث فكنت ولا زلت حصنه الحصين.

أيها الأزهر الشريف: المهمة صعبة – صعبة جدًا - ولكنها ليست مستحيلة على أمة صنعت المستحيلات في تاريخها الممتد العريق.

أيها الأزهر: نستودعك بعد الله – سبحانه وتعالى - تراثنا تصفية وتجديدًا وتتميمًا وحماية من عبث العابثين.

أيها الأزهر: لن نكف عن مناداتك حتى إن صمت، فأنت أحد أعظم حصوننا العلمية، فلا أرى لك الله إلا الحصن الحصين، والركن الشديد الذي تلجأ له العلوم ويأرز إليها الباحثون حقًا. استودعكم الله دينكم وأماناتكم وعزكم وبلدكم وتاريخكم.

كلمة الأستاذ الدكتور/ عباس شومان
وكيل الأزهر الشريف

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ومن والاه، ضيوف مصر الأعزاء، ضيوف الأزهر، أصحاب الفضيلة، كبار العلماء، المنصة الكريمة، السيدات والسادة الحضور، السلام عليكم جميعًا ورحمة الله وبركاته.

يشرفني أن أنقل إليكم في البداية تحيات فضيلة الإمام الأكبر، الأستاذ الدكتور/ أحمد الطيب، حفظه الله، وتمنياته لمؤتمركم هذا الذي تابع خطواته من أولها إلى يوم انعقاده؛ بالتوفيق والسداد، والخروج بتوصيات قابلة للتطبيق على الأرض، تدافع عن تراثنا الإسلامي، وتبرئ ساحته مما ينسب إليه.

السادة الحضور: ليس هذا هو المؤتمر الأول الذي عقده الأزهر الشريف لتراثنا الإسلامي، وبيان أنه بريء من كل التهم الموجهة إليه، وإنما هو تنفيذ لتوصيات مؤتمرات عقدها الأزهر من قبل، الأزهر الشريف حين يعقد مؤتمرًا؛ يقصد هذا المؤتمر، ويقصد موضوعه، ويقصد علاج المشكلة التي انعقد من أجلها؛ ولذا فور انتهاء المؤتمر، وخلافًا لما هو معهود في عقد كثير من المؤتمرات في عالمنا الإسلامي، تتحول توصيات مؤتمرات الأزهر التي يعقدها، إلى خطط عمل تنفذ على الأرض. وإذا تأملتم مؤتمرات الأزهر التي عقدها من قبل؛ وجتموها واقعًا مجسدًا لمن زار معرض القاهرة الدولي للكتاب، في دورته التي انفضت قبل أسابيع. مجمع البحوث الإسلامية قدم قرابة المائة عنوان لكتب تتعلق بتراثنا الإسلامي، لعلماء سابقين، ولعلماء معاصرين، وكان عليها إقبال كبير من المفكرين والمثقفين، ومن قرأها عرف ما هو تراثنا الإسلامي، وعرف قيمته وعظمته. مركز الترجمة بالأزهر الشريف قدم قرابة المائة وخمسين عنوانًا، من كتب ترجمها إلى أكثر من عشر لغات، ستوزع في دول العلم الإسلامي وغير الإسلامي في الخارج، عن طريق سفاراتنا هناك، تبين حقيقة الإسلام وتتحدث عن تراثنا الإسلامي، وتبين المقدس، وما هو من اجتهادات البشر، التي تقبل؛ بل يجب إعادة النظر فيها إذا ما تجاوزها الزمان والمكان.

الأزهر الشريف نظرته إلى تراثنا الإسلامي أنه كنز لا يَنْضَب معينه، وأنه فخر نفاخر به، بكل ما فيه، نظرة الأزهر الشريف إلى تراثنا الإسلامي، على اختلاف وجهتي النظر من قول القرآن الكريم والسنة النبوية، من التراث، أو أنهما ليسا منه، فالاتفاق بين علماء الأزهر على أن كتاب الله ﷻ، وما ثبت من سنة النبي ﷺ، لا يقبل المساس، وأنه معصوم مقدس، إلا في حدود الاجتهاد للأدلة التي هي ظنية في دلالتها، فهي قابلة للاجتهاد، ولمعاودة النظر في اجتهادات السابقين، حتى ولو كانت من نصوص القرآن الكريم.

أما اجتهادات سلفنا الصالح فننظر إليها بكل تقدير واحترام وإعزاز، ونعلم ونوقن بأنها خالية عن الهوى، وأنهم بذلوا فيها وسعهم، وأنها ناسبت زمانهم، ولكن منها ما لا يناسب زماننا، وسلفنا الصالح بريء من التمسك باجتهاداتهم التي لا تناسب زماننا، هم نصوا على ذلك، وكانوا يتبرءون من اجتهاداتهم بعد بذل الوسع في الوصول إلى نتائجها، ويقولون: قولي صواب يحتمل الخطأ، وقول غيري خطأ يحتمل الصواب، وكلٌ كان يقدم الآخر على نفسه، وإن كان في الحقيقة ربما يفوقه علمًا، هذا هو أدب العلماء الذي ورثناه عنه، وإنَّ من العبارات التي تكتب بمداد الذهب في نصيحة من الإمام القرافي المالكي، للمفتين في كل زمان، يقول في آخرها: إن الجمود على المنقولات من الضلال في الدين، والجهل بمقاصد علماء الإسلام الماضين.

هذه العبارة تلخص القضية، وتبين أن سلفنا الصالح حين اجتهدوا في المسائل الاجتهادية؛ إنما اجتهدوا بما يناسب الزمان والمكان، وأنهم رفضوا أن نتمسك باجتهاداتهم هذه وكأنها قرآن معصوم؛ بل طالبونا أن نخضعها لثقافة الزمان والمكان، وإذا وجد الداعي لإعادة النظر فيها، والقول بغير ما قالوه فهم يقولون به وإن كانوا لحقوا بالرفيق الأعلى، هؤلاء هم سلفنا الصالح الذي يتطاول عليهم سفهاء وجهلاء، لا يعرفون قدرهم، ولا يعرفون كم قدم هؤلاء لإسلامنا ولشريعتنا.

نحن في الأزهر الشريف نرفض الهجوم على الإسلام وعلى تراثنا الإسلامي؛ لا على الإسلام مقبول، ولا على التراث مقبول، فتراثنا بين أيدي علمائنا؛ ينظرون فيه؛ وما لا يناسب الزمان والمكان واستطاعوا إقامة الأدلة، على وجود أحكام تقتضيها طبيعة الزمان والمكان فليفعلوا، ولكن شريطة أن يكونوا من أهل العلم والاجتهاد.

تراثنا الذي تطاول عليه الجهلاء، وتطفل على موائده السفهاء؛ يجب على هؤلاء أن يبتعدوا عن ساحته، وأن يتركوه لعلماء ثقات.

الأزهر الشريف لم يتخل ولن يتخلى يومًا عن رسالته، ولن يتنكر لتراث المسلمين، وسيبقى ساهرًا وقائمًا عليه، وسيبقى حارسًا عليه وعلى شريعة الإسلام، متعاونًا ومادًا يدَ العون، إلى كل المؤسسات العلمية والثقافية، التي لا تنشر إلا الحقيقة في عالمنا الإسلامي، ولا تُسخَّرَ علمها لأغراض وأهواءَ تتعلق بالدنيا أو السياسة.

سيبقى الأزهر الشريف في مقدمة الرأب مدافعًا عن التراث، ومتمسكًا به، ومبينًا ما دُث فيه وطاردًا له، وفاضحًا لكل من تطاول عليه بجهل، ومبينًا أنه لا يحق له أن يقترب منه، وفقكم الله جميعًا، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

بُحُوثُ المُؤْتَمَر

المحور الأول
مفهوم التراث الإسلامي ووعي مقوماته

البحث الأول

كيف نحمي أنفسنا من أخطاء تراثنا الاجتهادي

للضيف أ.د/ الشريف حاتم بن عارف العوني

مُقَدِّمَة

الحمد لله كلَّ الحمد، والصلاة والسلام على سيدنا محمد، وعلى أزواجه وذريته ما استمرَّ الزمان وامتدَّ، أما بعد؛

فقد حان الأوان وتأخر لكي نحاسب أنفسنا على تقصيرنا في حق ديننا، ولكي نعترف – نحن المسلمون – بأننا جزءٌ كبير من مشكلة الإسلام في العصر الحاضر، فيجب أن نكون الجزء الأهم؛ بل الأَوْحد في حلِّها.

لقد أخطأنا في حق ديننا؛ فلم تقتصر مخالفتنا للإسلام في مخالفة تعاليمه التي نعرف أننا نخالفها فقط – كترك الفرائض وفعل الموبقات – ولم تقتصر على مخالفة الأخلاق الإنسانية التي يتفق البشر على إعلاء شأنها، بل تجاوزنا ذلك إلى نسبةِ كثيرٍ منا جرائمهم إلى الإسلام! نسبوا عدوانهم على الإنسانية وعلى القيم الحضارية وعلى الأخلاق السامية إلى شريعة الإسلام! فكانوا أخطر على الإسلام من غير المؤمنين بالإسلام؛ بل كانوا أعظم صادٍّ لغير المسلمين عن رؤية حقيقة الإسلام.

والحقيقة: أنَّ ما نُسبَ إلى الإسلام من غالب تلك التشوّهات الفكرية والخطايا التفقهيّة ليست من بنات أفكار المعاصرين، فعامتها يستدل لها الإرهابيون والغلاة المتشددون بنصوص من تراثنا الاجتهادي المدوّن في بعض مصادر العقيدة والفقه والتفسير وشرح الحديث.. ونحو ذلك من تراثنا الاجتهادي البشري.

فكيف نتَّهم خصوم الإسلام إذا اتَّهموا الإسلام بما يتَّهمونه به إذا ما كان كثيرٌ مما يتَّهمونه به موجودًا في بعض تراثنا؟!

وكيف نلوم الغلاة المتشددين إذا ما اتَّهمناهم بعدم فهم الإسلام، إذا كان كثيرٌ من فُهومهم مستلَّة من بعض مؤلفات تراثنا، ونحن نرفض المساس بتلك المؤلفات بنقد أو تخطيء؟!

لذلك كان لزامًا لمن أراد أن يصحِّح حال المسلمين اليوم من أن يسعى لمراجعة ذلك التراث بأصول علمية صحيحة، من غير حيفٍ عليه، ولا حيفٍ له بالتعصب لخطئه قبل صوابه!

وكان لزاما أن نسعى للتفريق بين أمرين:

- **الأول**: هو الدليل المنزّه من الخطأ (في القرآن الكريم والسنة الثابتة والإجماع القطعي).

- **والثاني**: هو ما سواه من الاجتهادات البشرية غير المعصومة من الخطأ.

وبين أمرين آخرين:

- **الأول**: هو اجتهادٌ بشريٌّ فُهِمَ خطأً، فالخطأ جاء من فهم المستدلين به، لا منه.

- **والثاني**: هو اجتهادٌ بشريٌّ آخر هو خطأٌ في نفسه، ولم يخطئ الغلاةُ المتطرفون في فهمه؛ بل فهموه على وجهه، فأخطأوا؛ لأنه كان هو خطأً.

لذلك جاءت هذه المقالة؛ لتصحيح الموقف من هذا الاجتهاد البشريّ الخاطئ، الذي أصبح معولَ هدمٍ للإسلام وبيد بعض أبناء الإسلام.. مع الأسف البالغ!!

وقد بيّنتُ بهذه المقدِّمة المرادَ بالتراث الاجتهادي الذي يجب أن نحمي أنفسنا من أخطائه، وأنَّه هو التراث البشري في مصدره، وغير المعصوم - كفهم بعض العلماء والمؤلفين للنص الشرعي وللدليل الشرعي، أو كإثبات النص الظنِّي (كالسنة الظنِّية والإجماع الظنِّي) - فالخطأ كما يقع في فهم النصِّ، فقد يقع أيضًا في إثبات الدليل، كما في جانب السنَّة الآحادية التي منها الصحيح والحجة ومنها الضعيف والمقطوع ببطلانه، وكما في جانب ادّعاء الإجماع الظني ومنه ما تصح دعواه ومنه ما لا تصح.

وسأضع في الصفحات التالية – بإذن الله – مقترحاتٍ لحماية أنفسنا وأبناء المسلمين من أخطاء تراثنا الاجتهادي.

*****

المقترح الأول

الاعتراف بوجود الأخطاء

لا يمكن أن نحمي أنفسنا من أخطاء ننكر وجودها أصلا، هذه بدهيةٌ عقلية لا يختلف فيها اثنان؛ بل لا يشك فيها عاقل واحدٌ! ولذلك فقد يُقال: ما أهمية التأكيد على هذا المقترح، ما دام محلَّ اتفاق بين العقلاء كلهم؟!

الواقع أنَّ مجرد التنظير لهذه البدهية لا يكفي لتفعيلها واقعيًّا! فعلى مرّ التاريخ الإسلامي السني لم يوجد من يدَّعي العصمة لأئمة السنة (كأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وابن تيمية)، لم يقل أحدٌ بعصمة واحد من هؤلاء حرفيًّا، ورغم ذلك كان التعصّب المقيت والمعارك المذهبيَّة قد وصلت حدّ الاقتتال بين المسلمين في وقائع كثيرة، وبسبب رفض التخطيء!!

وكم سمعنا مَنْ يدَّعي أنَّه لا يقول بعصمة فلان من المعظمين لديه، ثم لا يقبل تخطيئه، لا بسبب خطأ التخطيء؛ بل بسبب انغلاق عقله عن محاولة فهم دليل التخطيء؛ لأن تعصبه لذلك العالم يرفض انفتاح العقل والفهم لاحتمال تخطيئه أصلا!

لا شكَّ أنَّ هذا الحدِّ مِن التقليد الأعمى ومن العصبيَّة هي صورة من صور اعتقاد العصمة في المعظمين، وإن كان صاحبها لا يصرّح بالعصمة، وربما كان لا يعتقدها صراحةً شفَّافةً في نفسه، لكنها مغلَّفة بتعظيم استدلال ذلك العالم الذي يعظِّمه.

ثمَّ تأتي أهميَّة التأكيد على هذه البدهيّة أيضًا لتنبيه بعض أبناء المسلمين ممَّن لا تأسرهم عصبيةٌ لشخصٍ أو لمذهبٍ، فهم حقا ليسوا متعصّبين؛ لكنَّ قلة علمهم مع قلة التنبيه على وجود الأخطاء في تراثنا الاجتهاديّ جعلهم يثقون في كلِّ كلامٍ يجدونه في التراث، يظنّون أن مجرد وجود ذلك الفهم للإسلام في كتابٍ كان قد ألَّفه عالمٌ مسلم، ممَّا يجيز لهم تلقّفه والعمل به والإفتاء بمضمونه! فإذا ما استدل ذلك العالمُ بدليلٍ من الكتاب والسنة، أو لو أنَّه ادّعى الإجماعَ، فلن يتردَّد أولئك المسلمون من التَّمسك به على أنه هو دين الإسلام! مع أنه قد يكون كلامًا غلطًا، والإسلام منه بريء، واستدلالُه خطأٌ، وإن كان في أحد كتب عالم من علماء المسلمين، فعلماء المسلمين ليسوا معصومين!

هذا إن كان ذلك المؤلِّف عالمًا حقًّا، فكيف إن كان داعيةً واعظًا ليس معدودًا في أهل العلم والفقه أصلا، وإنما رفعه الجهلُ والتعصب للمدرسة إلى مصاف العلماء، وهو ليس منهم في عيرٍ ولا نفير!

إنَّ التأكيد على هذه البدهيَّة ينبّه أبناء المسلمين على أنَّ ما يجدونه في تراثنا يجب التوقف منه وقفة تحليل ونقد قبل اعتقاد صوابيَّته والعمل بما فيه؛ لكي لا يتعجّلوا العمل بخطأٍ ربما جرَّ الويلات عليهم في الدنيا والآخرة، وكانوا بذلك أعوانًا لخصوم الإسلام، وهم يحسبون أنفسهم أعوانًا للإسلام!

وسأضرب في هذا المبحث مثالًا لخطأٍ كبير منتشر في تراثنا انتشارًا واسعًا، وكان هذا الخطأ هو السبب في تفريق كلمة المسلمين وفي سفك دمائِهم واستباحة أعراضهم وأموالهم، إنه جريمة التكفير.

والذي أريده من هذا التقرير هو التأكيد على انتشار الخطأ في التكفير في تراثنا الإسلامي الاجتهادي، فلن يعجز التكفيريُّون من أن يجدوا في تراثنا ما يبرِّرون به أحكامهم بالكفر، وما يستتبع ذلك من استباحةٍ للدماء والأعراض.

وقد نبّهَ على كثرة التكفير الباطل عددٌ من أهل العلم قديمًا وحديثًا:

فقد قال الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ) تحت باب بعنوان (بيان ما يجب تكفيره من الفِرَق): «اعلم أن للفِرَق في هذا مبالغاتٍ وتعصّباتٍ، فربما انتهى بعضُ الطوائف إلى تكفير كل فرقةٍ، سوى الفرقة التي يعتزي إليها...» إلى أن قال: «فإنَّ أكثر الخائضين في هذا إنما يُـحَـرِّكهم التعصُّب واتّباع الهوى، دون التصلُّب للدِّين»[1].

وقال كذلك في كتابه (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة): «كلّ فرقة تكفّر مخالفتها، وتنسبها إلى تكذيب الرسول ﷺ:

- **فالحنبلي يكفِّر الأشعري**: زاعمًا أنَّه كذّب الرسول ﷺ في إثبات الفوق لله تعالى، وفي الاستواء على العرش.
- **والأشعري يكفِّره**: زاعمًا أنَّه مشبِّه، وكذَّب الرسول ﷺ في أنَّه ليس كمثله شيء.

(١) الاقتصاد في الاعتقاد (ص٣٠٢، ٣٠٣).

- **والأشعري يكفّر المعتزلي**: زاعمًا أنّه كذّب الرسول ﷺ في جواز رؤية الله تعالى، وفي إثبات العلم والقدرة والصفات له تعالى.
- **والمعتزلي يكفّر الأشعري**: زاعمًا أنَّ إثبات الصفات تكثيرٌ للقدماء، وتكذيبٌ للرسول ﷺ في التوحيد»[1].

فإن قال الإمام الغزالي هذا وهو في القرن الخامس الهجري، ورأى أنَّ أكثر كلام الخائضين في التكفير إلى ذلك الزمن «إنما يُـحَـرِّكهم التعصُّب واتّباع الهوى، دون التصلُّب للدِّين»، وتلك كانت قرونًا حَوَت أعلم العلماء، وكان كلام أهل الجهالات فيها أقلّ بكثير من كلام أهلها بعدها بأضعافٍ مضاعفة؛ فماذا نقول وقد تضاعفت أعداد الخائضين بتعصّبٍ واتباعٍ للهوى خلال تسعة قرون تَلَت الإمام الغزالي!!

وقد استنكر ابنُ المنذر رأيَ طائفةٍ من أهل الحديث كانت تُكفِّر الخوارج، وذلك بعد أن نقل خلافًا بجواز غنيمة أموال الخوارج، مما يعني أن مجوّزي أخذ أموال الخوارج غنيمةً كانوا يكفّرونهم، ثم قال متعقّبًا: «هذا قول طائفة من أهل الحديث، ولا أعلم أحدًا وافقهم على هذه المقالة[2]»[3].

وهذا الإمام المازَري المالكي (ت٥٣٦هـ) يحكي اختلاف الفقهاء في تكفير ما يُشكل كونه كُفْرًا، كمذهب المعتزلة (حسب قوله)، ونسب إلى الإمام مالك التصريح بالتكفير، ونسب إليه أيضًا ما يقطع بأنه كان لا يُكفِّرهم، أي: أنه حكى عن الإمام مالك قولين متناقضين! ثم حكى عن القاضي أبي بكر الباقلاني أنّه وصف مسألة التكفير بهذه المسائل التي لا تبلغ حدّ صراحة التنصّر والتهوّد بأنها من الدقائق.

ثم قال المازَري مشيرًا إلى الإمام مالك: «فأنت ترى اضطراب قوله رحمه الله في هذه المسألة، وهو إمام الفقهاء[1]! كما اضطرب فيها رأي القاضي أبي بكر، وهو إمام المتكلّمين! وهذا يشعرك بما قلناه من إشكالها»[2].

---

(١) فيصل التفرقة، ت محمود بيجو (ص٢٧).

(٢) تعبيره يدل على أنه يُخرجهم عن أهل الفقه المعتبر بخلافهم؛ لأن قوله: «لا أعلم أحدا وافقهم» يعني أنّهم ليسوا من أهل الوِفاق والخلاف، وإلا فهم (آحادٌ) وجماعات قد وافقوا أنفسهم!

(٣) الإشراف على مذاهب الفقهاء (٨/ ٢٢٥).

فانظر إلى أي حدٍّ بلغت كثرة الاختلاف في هذا الباب!

وقال الإمام أبو العباس القرطبي (ت٦٥٦هـ): «باب التكفير بابٌ خطير، أَقدمَ عليه كثيرٌ من الناس فسقطوا، وتَوقّفَ فيه الفُحولُ فَسَلِمُوا، ولا نَعْدِلُ بالسلامة شيئًا»[٣].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وفي الحنبلية أيضا مبتدعة، وإن كانت البدعة في غيرهم أكثر، وبدعتهم غالبا في زيادة الإثبات في حق الله، وفي زيادة الإنكار على مخالفهم بالتكفير وغيره»[٤].

وقال أيضًا: «أما السلف والأئمة فلم يتنازعوا في عدم تكفير "المرجئة" و"الشيعة" المفضَّلة ونحو ذلك، ولم تختلف نصوص أحمد في أنه لا يُكَفّر هؤلاء. وإن كان من أصحابه من حكى في تكفير جميع أهل البدع – من هؤلاء وغيرهم – خلافًا عنه أو في مذهبه، حتى أطلق بعضهم تخليد هؤلاء وغيرهم، وهذا غلطٌ على مذهبه[٥]، وعلى الشريعة[٦]. ومنهم من لم يُكفِّر أحدًا من هؤلاء، إلحاقًا لأهل البدع بأهل المعاصي، قالوا: فكما أنَّ من أصول أهل السنة والجماعة أنَّهم لا يكفِّرون أحدًا بذنبٍ، فكذلك لا يكفِّرون أحدًا ببدعة.

والمأثور عن السلف والأئمة: إطلاق أقوال بتكفير "الجهمية المحضة" الذين يُنكرون الصفات[٧]، **وحقيقة قولهم**[١]: أن الله لا يتكلم ولا يرى، ولا يباين الخلق، ولا له علم ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ولا

---

(١) قلتُ: لو أنه قال عن الإمام مالك: «فأنت ترى اضطراب النقل عن الإمام مالك»، لكان أولى بمنصب الإمام مالك! ولأنَّ النقل عنه يحتمل من الخطأ أكثر من ثبوت هذا التناقض عنه. لكن المازري أبى أن يعتذر، وأتى بها صريحةً واضحة، فهي إن صدرت من مالك، فهي عنده اضطراب وخطأ!! فما أشجع علمَه، وما أقوى نَفَسَه! وهو المالكي المجِلّ للإمام مالك!!

(٢) شرح التلقين (٢/ ٦٨٥).

(٣) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم للقرطبي - شرح حديث الخوارج «يخرج في هذه الأمة قوم تحقرون صلاتكم مع صلاتهم..» - (٣/ ١١١).

(٤) مجموع الفتاوى (٢٠/ ١٨٦).

(٥) فها هو ابن تيمية يؤكِّد أنَّ مِنْ أتباعه مَن نسب إليه التكفير الباطل، فلم يكتفوا بالخطأ في التكفير، حتى نسبوه للإمام أحمد.

(٦) وهكذا يُنكر عليهم ابن تيمية هذا الخطأ بجزمه أنه خطأٌ على الشريعة.

(٧) ظاهر هذا الكلام أنَّ ابن تيمية ينقل إجماع السلف على تكفير أعيان الجهمية، لكنَّه قال في موطن آخر: «مع أنَّ أحمد لم يُكَفِّر أعيانَ الجهمية، ولا كل من قال إنه جهمي كَفَّره، ولا كل من وافق الجهمية في بعض بدعهم، بل صَلَّى خلف الجهمية الذين دَعَوْا إلى قولهم وامتحنوا الناس وعاقبوا من لم يوافقهم بالعقوبات الغليظة، لم يُكفِّرهم أحمد وأمثاله، بل كان يعتقد إيمانهم وإمامتهم، ويدعو لهم، ويرى

حياة، بل القرآن مخلوق، وأهل الجنَّة لا يرونه، كما لا يراه أهل النار، وأمثال هذه المقالات. وأما "الخوارج" و"الروافض" ففي تكفيرهم نزاعٌ وتَردُّدٌ[2] عن أحمد وغيره. وأما "القدرية" الذين ينفون الكتابة والعلم فَكَفَّرُوهم، ولما يُكفِّروا من أثبت العلم ولم يُثبت خَلْقَ الأفعال»[3].

وهذا تاج الدين السبكي الشافعي الأشعري (ت٧٧١)، وهو الموصوف بتعصبه للأشعرية، لما أن ذكر بأن غالب الحنابلة يَحطُّون من الأشعرية ويضعون منهم، عطف على ذلك بأنْ بيَّنَ موقفَ غالب الأشعرية من هؤلاء الحنابلة، فقال: «وقلَّ أن ترى أشعريًّا من الشافعية والحنفية والمالكية إلا ويبالغ في الطعن على هؤلاء، ويُصرِّح بتكفيرهم! وإذا كان الأئمة المعتبرة - كالشافعي وأبي حنيفة ومالك وأحمد والأشعري - على أنَّا لا نكفّر أحدًا من أهل القبلة، فلمَ هذا التعصُّب؟! وما لنا لا نسكت عن أقوام مضوا

الائتمامَ بهم في الصلوات خلفهم، والحجّ، والغزو معهم، والمنع من الخروج عليهم ما يراه لأمثالهم من الأئمة. ويُنكر ما أحدثوا من القول الباطل الذي هو كفر عظيم، وإن لم يعلموا هم أنَّه كفر؛ وكان ينكره ويجاهدهم على ردِّه بحسب الإمكان. فيجمع بين طاعة الله ورسوله في إظهار السنَّة والدِّين وإنكار بدع الجهمية الملحدين، وبين رعاية حقوق المؤمنين من الأئمة والأمة، وإن كانوا جهالًا مبتدعين وظلمة فاسقين». مجموع الفتاوى (٧/ ٥٠٦، ٥٠٧).

وتبيّن بذلك أن الجهميَّة كغيرهم من المتأوِّلين: لا يُكفَّرون؛ إلا من ثبت عنه الناقض القطعي للشهادتين، كالقرامطة المعلنين بالكفر. فلا أدري لماذا يحكي ما يوهم الإجماع على تكفير الأعيان، ثم في موطن آخر ينقض هذا القول.

(١) إنْ قصد أنَّ هذا مآل قولهم، فلا يصح التكفير بالمآل واللازم حتى يُصرَّح بالالتزام به. ويشهد لهذا قوله: «المشهور من مذهب الإمام أحمد وعامة أئمة السنة تكفيرُ الجهمية، وهم المعطلة لصفات الرحمن؛ فإن قولهم صريح في مناقضة ما جاءت به الرسل من الكتاب، وحقيقة قولهم: "جحودُ الصانع"، ففيه جحود الرب، وجحود ما أخبر به عن نفسه على لسان رسله». مجموع الفتاوى (١٢/ ٤٨٥).

ولا أدري: هل قوله هنا «(وعامة) أئمة السنة» قيدٌ ينقض الإجماع، كما هو الظاهر؟!

وإن قصد أنَّ هذا هو صريح مقالهم، فهذا لا يكاد يصح عن أحد منهم؛ إلا من صَرَّحَ بالتكذيب منهم ونقض الشهادتين. وإلا فمَن مِن أهل الشهادتين الذي يُطلق القولَ بأن الله ليس بعالمٍ ولا قادرٍ ولا حيٍّ؟!

(٢) فإن صح تَردُّدُ الإمام أحمد في تكفير الخوارج والروافض كما يقول، فهذا يعني وقوع الاضطراب فيهم منذ ذلك الجيل، حسب تقرير ابن تيمية!

(٣) مجموع الفتاوى (٣/ ٣٥١، ٣٥٢).

إلى ربهم، ولم ندرِ على ماذا ماتوا؟! وإن يُبْدِ لنا أحدٌ بدعةً قابلناه. وأما الأموات: فلم تُنبش عظامُهم؟! هذا والله ما لا ينبغي»[1].

وقال الكمال ابن الهمام الحنفي (ت٨٦١هـ) بعد ردّه على مَن كفّر الخوارج، وبعد حكاية إجماع الفقهاء على عدم كفرهم: «يقع في كلام أهل المذهب تكفيرٌ كثيرٌ، ولكن ليس من كلام الفقهاء الذين هم المجتهدون؛ بل من غيرهم، ولا عبرة بغير الفقهاء»[2].

ولما ذكر البقاعي (ت٨٨٥هـ) أقوالًا عديدة بالتكفير عن بعض أئمة الحنفية، وبيَّنَ خطأها، نقل عن شيخه الحافظ ابن حجر العسقلاني أنه قال: «كان الشيخ علاء الدين البخاريّ الحنفيّ[3] يعتذر عن مشايخهم بأنَّ إطلاقهم كلمات الكفر في هذه المواضع ليس على بابه؛ بل المراد منه التغليظُ إرادةَ التنفير»[4].

وقال ابن حجر المكيّ الهيتميّ الشافعيّ (ت٩٧٤هـ): «وقد تَوسَّعَ أصحابُ أبي حنيفة في المكفِّرات، وعَدُّوا منها جُـمَلًا مستكثرةً جدًّا، وبالغوا في ذلك أكثر من بقية أئمة المذاهب! مع قولهم: بأن الردّة تُـحبط الأعمال، وبأنَّ مَنْ ارتدَّ بانت منه زوجتُه وحَرُمَتْ عليه. فمع هذا التشديد العظيم بالغوا في الاتّساع في المكفِّرات، فتعيَّنَ على كل ذي مُسْكة من دينه أن يعرف ما قالوه، حتى يجتنبه»[5].

(١) معيد النعم ومبيد النقم لتاج الدين السبكيى، ت محمد علي النجار وأبو زيد شلبي ومحمد أبو العيون (ص٨٧، ٨٨).

(٢) فتح القدير للعاجز الفقير للكمال ابن الهمام (٥/ ٣٣٤).

(٣) هو الإمام علاء الدين محمد بن محمد بن محمد البُخاريّ الحنفيّ، أحد أكابر أئمة الحنفية في عصره (ت٨٤١هـ). ومع تحرُّزه من التكفير المحكي عنه في النص المعلَّق عليه؛ إلا أنه هو الذي كان يُكفِّرُ من وصف تقي الدين ابن تيمية بـ"شيخ الإسلام"، وهو الذي صنَّف ابن ناصر الدين الدمشقي ردًّا عليه بكتابه (الرد الوافر على من زعم أن من أطلق على ابن تيمية أنه شيخ الإسلام كافر)! وفي المقابل؛ فقد كان من أكثر الناس تقريرًا لكفر ابن عربيّ الحاتميّ الصوفيّ أيضًا، ويُشدِّدُ على من لم يكفِّره من العلماء، إلى حد تكفيره من لم يكفِّره!

(٤) النكت والفوائد على شرح العقائد للبقاعي، ت إحسان الدوري (ص٧٥٧)، المكتبة العصرية – بيروت، ط١ - ١٤٣٣هـ.

(٥) الزواجر عن اقتراف الكبائر لابن حجر الهيتمي – الكبيرة الأولى - (١/ ٤٦).

وفي نهاية القرن الهجري الثالث عشر؛ يقول أبو الحسنات اللكنوي الحنفي (ت١٣٠٤هـ): «وإني أتعجب من أرباب الفتاوى، كيف لا يحتاطون في أمر التكفير؟! مع قولهم: مَن كان في كلامه مائة إلا واحد محملا يوجب تكفيره: لا يُكَفَّر.

وقد التزم صاحب البحر الرائق أنْ لا يُفتي بشيء من ألفاظ التكفير المنقولة في الفتاوى، إلا أنه خرج عن التزامه، ونسي ما قدّمت يداه في بعض المسائل؛ كمسألة تكفير الروافض، فإنه مال إلى تكفيرهم، بقولهم: سبُّ الشيخين كُفْر، وأمثالِه. ولم يفهم أن هذه الأمور التي صدرت عنهم هي لشبهةٍ عرضت لهم، فتكون مانعةً من التكفير. كما حقّقه ابن الهمَّام في "تحرير الأصول" وغيرُه.

وقد التزمتُ أنا – بعون الله تعالى – أن لا أُفتي بشيءٍ من ألفاظ التكفير المنقولة في الفتاوى في موضع من المواضع إن شاء الله تعالى.

ولولا أنه يجوز حمل كلامهم على التهديد والتشديد، وهو لكلامهم محمل سديد؛ لكان إطلاق الفقهاء عليهم غير سديد، فإن الفقيه من يتدبّر ويتفكّر، لا مَن يمشي على الظاهر ولا يتدبّر.

ولنعم ما خطر بخاطري: الفتاوي كالصحاري، تجمع الرَّطْبَ واليابس، لا يأخذ بكل ما فيها إلا ناعس»[1].

وفي العصر الحديث يقول العلامة جمال الدين القاسمي (ت١٣٣٢هـ) في (محاسن التأويل): «وقد كان من جملة البلاء في القرون الوسطى التسرُّعُ من الفقهاء بالتكفير والزندقة. وكم أُريقت دماءٌ في سبيل التعصُّبِ لذلك، كما يمر كثيرٌ منه بقارئ التاريخ »[2].

وفي موضوع شرك العبادة، ومتى يكون العمل عبادة يُحكم بكُفر من صرفها لغير الله، وهو الموضوع الذي كان محور الخلاف العلمي بين دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ومخالفيه من العلماء، لا نستغرب

---

(١) إحكام القنطرة في أحكام البسملة للكنوي، ت صلاح محمد سالم أبو الحاج (ص١٩٠)، دار البشير – عَمان، ط١ – ٢٠٠٢م.

(٢) محاسن التأويل للقاسمي (٨/ ٥١٣).

وقوع الشيخ في خطأٍ مفهومه عن العبادة إذا كان إمامان من كبار الأئمة قد خفي عليهما ضابط التفريق بين العبادة وغيرها!!

فهذا الإمام القرافي (ت٦٨٤هـ) يصرّح بإشكال المسألة عنده، ويحكي عن شيخه سلطان العلماء العز ابن عبد السلام (ت٦٦٠هـ) توقُّفَه فيها أيضا!!

فيقول في كتابه (الفروق): «اتفق الناس على أن السجود للصنم على وجه التذلل والتعظيم له كفر، ولو وقع مثل ذلك في حق الولد مع والده تعظيمًا له وتذللا أو في حق الأولياء والعلماء لم يكن كفرًا، والفرق عسير.

فإن قلت: السجود للوالد والعالم يقصد به التقرب إلى الله تعالى، فلذلك لم يكن كفرًا، قلت: وكذلك السجود للصَّنم فقد كانوا يقولون ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣]، فقد صرَّحوا بقصد التقرب إلى الله تعالى بذلك السجود.

فإن قلت: الله تعالى أمر بتعظيم الآباء والعلماء ولم يأمر بتعظيم الأصنام بل نهى عنه؛ فلذلك كان كفرًا، قلت: إن كان السجودان في المسألتين متساويين في المفسدة استحال في عادة الله أن يأمر بما هو كفر في بعض المواطن لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [الزمر: ٧]، أي: لا يشرعه دينًا، ومعناه: أنَّ الفعل المشتمل على فساد الكفر لا يُؤذَنُ فيه ولا يُشرع، فلا يقال: إن الله تعالى شرع ذلك في حق الآباء والعلماء دون الأصنام.

وحقيقة الكفر في نفسه معلومة قبل الشريعة، وليست مستفادة من الشرع، ولا تبطل حقيقتها بالشريعة، ولا تصير غير كفر. فحينئذ الفرق مشكل! وقد كان الشيخ عز الدين بن عبد السلام يستشكل هذا المقام، ويُعَظِّمُ الإشكال فيه»[1].

ولذلك فقد تعقبه ابن الشاط - قاسم بن عبد الله بن محمد بن الشاط الأنصاري (ت٧٢٣هـ) - بقوله: «قلت: أغفل الوصف المفرِّق، فَعَسُرَ عليه الفرق! والوصف المفرِّق: أن سجود من سجد للأصنام لم

(١) الفروق للقرافي، ت عمر حسن القيام (١/ ٢٩٢، ٢٩٣)، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط١ - ١٤٢٤هـ.

يسجد لها لمجرد التذلل والتعظيم؛ بل لذلك مع اعتقاد أنها آلهة، وأنها شركاء لله تعالى، ولو وقع مثل ذلك مع الوالد أو العالم أو الوليّ لكان ذلك كفرًا لا شكَّ فيه. وأما إذا وقع ذلك - أو ما في معناه - مع الوالد، لمجرد التذلل والتعظيم، لا لاعتقاد أنه إله وشريك لله عز وجل، فلا يكون كفرًا وإن كان ممنوعا؛ سدا للذريعة»[1].

وقال ابن الشاط عن تعظيم القرافي لهذا الإشكال: «قلت: إغفاله ما نبهت عليه أوقعه في هذا الخبال وعظم عنده وعند شيخه أمر الإشكال وقد تبين الحق في ذلك على الكمال والحمد لله الواقي من الضلال»[2].

ومع هذا التعقب الموفق من ابن الشاط؛ إلا أنَّ التصريح بإشكال المسألة على عالمين كبيرين في قضية بأهمية هذه المسألة التي سيترتب عليها حكم بكفر وإسلام، يؤكّد الواجب على أهل التخصص الشرعي في قراءة التراث قراءة فاحص ناقد جريء بالعلم وأدواته على أن لا ينخدع بقول غير مبرهن بدليله القائم بإثباته.

ومن هذه النصوص - وغيرها كثير - نعلم أن الاعتماد على تكفير مسلم بمجرد وجود كلامٍ لعالمٍ يدل على تكفيره، سيؤدي إلى انتشار التكفير الباطل، ما دام التكفير الباطل منتشرًا في تراثنا هذا الانتشار الذي جعل هؤلاء العلماء – رغم تقادم أزمانهم – يحذرون منه!

إن تراكم الأخطاء في تراثنا يجب ألا يكون مجالَ نقاشًا أصلًا؛ بل يجب أن يكون مجال النقاشِ هو: ما هي طريقة التنقية؟ وما مؤهلات الذي يقوم بهذه التنقية؟

فمن يشكُّ أنَّ هذا التراث الاجتهادي تكاثر فيه التشديد والتنطّع والبُعد عن السماحة النبوية بامتداد الزمن وبالبُعد عن زمن الرسالة المحمدية؟! خذوا مثلا: تحديد كبائر الذنوب وتمييزها عن الصغائر.

---

(١) المرجع السابق (حاشيته).

(٢) المرجع السابق (حاشيته).

ومن معلوم ومشهور الخلاف في تعريف الكبيرة، وأن لذلك أثرًا في تعدادها، لكن من المستغرب أن عدد الكبائر ما زال يَتنامَىٰ مع مرور الزمن! وتَضخَّم ما كان معدودًا من الصغائر عند المتقدمين فأصبح من الكبائر عند المتأخرين!!

وأما ما روي عن ابن عباس ﷺ: أنه سُئل عن الكبائر: أسبع هي؟ فقال للسائل: «**هي إلى السبعمائة أقرب، غير أنه لا كبيرة مع استغفار، ولا صغيرة مع إصرار**»، فهو شاذ عنه. والأصح عنه ﷺ أنه سُئل عنها: أسبع هي، فقال: «**إلى السبعين أقرب**». وذلك أنَّ ابن عباس كان يخشى من التهاون في الصغائر، حتى ثبت عنه أنه كان يقول لمن سأله عن الكبائر: «**كل شيء عصي الله فيه فهو كبيرة**».

وسأعرض هنا طرفًا من مراحل نمو الكبائر وتزايد أعدادها:

١- **فالحافظ البرديجي** (ت٣٠١هـ) وهو صاحب أول كتاب مصنف في الكبائر يصل إلينا، بلغ عدد الكبائر عنده ثلاث عشرة كبيرة فقط[١].

٢- **وزاد عليه الضياء المقدسي** (ت٦٤٣هـ) في تذييله عليه ثلاثا فقط؛ لتكون ست عشرة كبيرة[٢].

٣- **وأما ابن جرير الطبري** (ت٣١٠هـ) فقد حصر الكبائر في تسع كبائر فقط[٣]!

٤- **ثم أبو طالب المكي** (ت٣٨٦هـ) وقد حصرها في (قوت القلوب) في سبع عشرة كبيرة[١].

---

(١) الكبائر للحافظ البرديجي (مع الزيادات عليه: للضياء المقدسي)، ت د/ محمد بن تركي التركي، دار أطلس الخضراء – الرياض، ط١ – ١٤٢٦هـ.

(٢) المرجع السابق.

(٣) قال الطبري في تفسيره: «وأولى ما قيل في تأويل الكبائر بالصحة: ما صح به الخبر عن رسول الله ﷺ، دون ما قاله غيره، وإن كان كل قائل فيها قولا من الذين ذكرنا أقوالهم، قد اجتهد وبالغ في نفسه، ولقوله في الصحة مذهب. فالكبائر إذن: الشرك بالله، وعقوق الوالدين، وقتل النفس المحرم قتلها، وقول الزور، وقد يدخل في قول الزور، شهادة الزور، وقذف المحصنة، واليمين الغموس، والسحر. ويدخل في قتل النفس المحرم قتلها: قتل الرجل ولده من أجل أن يطعم معه، والفرار من الزحف، والزنا بحليلة الجار. وإذ كان ذلك كذلك صح كل خبر روي عن رسول الله ﷺ في معنى الكبائر، وكان بعضه مصدقًا بعضًا، وذلك أنّ الذي روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «**هي سبع**» يكون معنى قوله حينئذ: «**هي سبع**» على التفصيل، ويكون معنى قوله في الخبر الذي روي عنه أنه قال: «هي الإشراك بالله، وقتل النفس، وعقوق الوالدين، وقول الزور» على الإجمال، إذ كان قوله: «وقول الزور» يحتمل معاني شتى، وأن يجمع جميع ذلك: «قول الزور». تفسير الطبري، ط دار هجر (٦/ ٦٥٧، ٦٥٨).

٥- **وأما الرافعي** (ت ٦٢٣هـ) **والنووي** (ت٦٧٦هـ)، **وابن الرفعة** (ت٧١٠هـ) فقد بلغ مجموع ما عدّه ثلاثتهم من الكبائر أربعين كبيرة، كما في نقل أبي زكريا ابن النحاس عنهم في (تنبيه الغافلين عن أعمال الجاهلين)[٢].

٦- **وأما الإمام الذهبي** في كتابه الشهير (الكبائر)، فقد بلغت الكبائر في كتابه (وفي نسخته الصحيحة) ستا وسبعين كبيرة[٣].

٧- **ثم جاء أبو زكريا ابن النحاس** (ت٨١٤هـ)، فوصلت الكبائر عنده في كتابه تنبيه الغافلين إحدى وسبعين ومائة كبيرة[٤]**!**

٨- **ثم جاء ابن حجر المكي الهيثمي الشافعي** (ت٩٤٧هـ)، فبلغت الكبائر عنده (٤٦٦) كبيرة**!** حتى كادت أن تكون عامة المعاصي عنده كبائر[٥]**!!**

٩- **ومع أن ابن نجيم الحنفي** (ت٩٧٠هـ) معاصر له فقد حصر الكبائر في تسعٍ وثمانين، وتوسع في عدّها، حتى ذكر أنَّ مجرد تفضيل علي بن أبي طالب على الشيخين من الكبائر، وذكر في الكبائر أيضا: عيب الطعام، والاستمناء، واللعب بالشطرنج، ونحو ذلك من المعاصي التي لا تبلغ حد الكبائر[٦].

إن تزايد أعداد الكبائر مع امتداد الزمن وتناقص العلم مما يستوجب التحليل والمناقشة: ما هو سببه؟

لن يكون السبب هو زيادة التديّن والتقوى لدى المتأخرين قطعا**!!** ولن يكون كذلك هو مزيد التحرير العلمي والتراكم المعرفي، فهذا من أضعف التعليلات؛ لأن تحديد الكبائر مرتبط بباب قبول

---

(١) قوت القلوب لأبي طالب المكي، ط دار صادر (٢/ ٢٨٨).

(٢) تنبيه الغافلين عن أعمال الجاهلين وتحذير السالكين من أفعال الجاهلين لابن النحاس (ص١٣٥ - ١٧٢).

(٣) وهي التي بتحقيق: محيي الدين مستو.

(٤) تنبيه الغافلين عن أعمال الجاهلين وتحذير السالكين من أفعال الجاهلين لابن النحاس (ص١٣٥ - ٣٠٩).

(٥) وذلك في كتابه الشهير: الزواجر عن اقتراف الكبائر.

(٦) انظر شرح رسالة الصغائر والكبائر لابن نجيم.

الشهادة لدى القضاة وإثبات العدالة لهم، فهو مرتبط بأمر عملي يحتاج تحريرًا مهمًّا لأحكام القضاء منذ وجود القضاء في الدولة الإسلامية.

فإن لم يكن التراكم المعرفي هو سبب تزايد عدد الكبائر، فما هو سبب تزايد أعدادها؟!

لا أشك أنّ خللا ما وراء هذا التشديد، وهو يخالف مراد الله تعالى عندما أبهم الكبائر أو حصرها في عدد محصور (على قولين لأهل العلم)! وهذا يؤكد أننا في حاجة حقيقية إلى نخل التراث بعلم وتدقيق، قبل أن نبني عليه!

*****

المقترح الثاني

محاكمة الاستدلال ولو كان استدلالًا بالكتابِ والسنَّة

فقد لا يكون المتلقي من كُتب التراث متعصبًا؛ بل قد لا يرى التقليد، ويظن نفسه يتّبع الدليل من الكتاب والسنة والإجماع والقياس. فيجد تقريرًا يستدل صاحبُه بالكتاب والسنة، فلا يتردّد في الانقياد إليه، ولا يشك في صحته ما دام صاحبه لا يقرر تقريرًا إلا ويقول بعده أو قبله: «قال الله تعالى» و«قال الرسول ﷺ». هل نسينا أنه ما من فرقة ضلّت في الإسلام، وما من داعية ضلّال إلا وكانت دعاوي اتباع الكتاب والسنة هي مطيَّة ضلالهم؟!

هؤلاء الخوارج الذي خرجوا على علي بن أبي طالب ﷺ، كانوا من أكثر الناس استدلالًا بالقرآن الكريم، فما كان مجرد استدلالهم بالقرآن الكريم بالعاصم لهم من أن يكونوا من أضلِّ الفرق وشرها على الإسلام والمسلمين.

بل هذا المنهج هو منهج الاستدلال على الضلالات بشعارات الحق أو بنصوص من الحق منهجٌ مشهورٌ متّبعٌ عند كل فرق الضلال منذ أقدم العصور.

ولذلك لما رفع الخوارج شعار: «لا حكم إلا لله»، وهو شعار حقّ لا ريب فيه، قال علي بن أبي طالب ﷺ عبارته الشهيرة: «كلمة حق أريد بها باطل»[1].

فيجب أن لا ننخدع بكل شعارٍ، ولو كان حقًّا، حتى نعلم ما تحت هذا الشعار من تفاصيل، وهل هي من الحقِّ أم من الباطل؟ أو ما نسبة الباطل الذي فيها بالنسبة للحق؟! فقد لا يكون الباطل محضًا خالصًا، لكنه يكون كافيًا لمعاداة فكرة من رفعوا شعار الحقّ! فيجب أنْ لا يخدعنا بعضُ الحقّ الذي عند أهل الباطل، فلا يلزم لتكون معدودًا من جند الباطل أنْ لا يكون عندك شيءٌ من الحق!

فلا يصح أن يتلقّف بعضُ أبناء المسلمين أيّ رأي مدوّن في كتاب، لمجرد أنَّ مؤلفه استدلَّ عليه بالكتاب والسنة، كما نشاهده اليوم؛ لأن الدليل وإن كان صحيحًا في نفسه ثابتًا (كالآية من القرآن الكريم والصحيح من سنة النبي ﷺ)، فقد يكون الاستدلال به وفهمُه هو الخطأ والباطل.

ومما فاقم من خطر هذا الخلل في اتّباع كلّ مستدِلٍّ بالكتاب والسنة، ولو كان استدلاله من أوضح الخطأ شيوعُ دعاوى نبذ التقليد، بلا ضوابط ولا شروط، وتسهيلُ شأن الاجتهاد – في مقابل إغلاق بابه عند آخرين! – حتى ظنّ كثيرٌ من طلبةِ العلم أنَّ التمكّن من الاستدلال بالكتاب والسنة غالبًا أمرٌ سهلٌ، وأنَّ الاستنباط من القرآن الكريم ومن الحديث الشريف أمرٌ في مقدرة كل أحد، أو في مقدرة عامتهم، أو في مقدرة صغار طلبة العلم أو كبارهم. وما علموا أنَّ الاستنباط الدقيق المستقلّ هو خاصيةُ أئمةِ الاجتهاد، وأنَّ له أصولًا وقواعد في غاية العمق والدِّقة، وأنَّه يستلزم آلةً من العلوم الإسلامية ومن الملكات لا تتوفر في غالب المؤلفين، فضلًا عمَّن يأخذ عن المؤلفين!

وهنا يأتي السؤال: فما العمل؟! هل نترك كل من دعانا إلى ما يستدل عليه بالكتاب والسنة؟!

والجواب: لا.. بالتَّأكيد، فمَن دعاك لفعل الطاعات وترك المنكرات والبر بالخلق والإحسان إليهم وإلى صلة الرحم وإتقان العمل والوفاء بالعهود، وحثَّك على ذلك بالكتاب والسنّة فلا تتردَّد في قبول قوله! أمَّا من دعاك إلى تمزيق الأمَّة بالتكفير والتبديع، وإلى قتل الأبرياء – مسلمين كانوا أو غير مسلمين – وإلى

(١) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه (رقم١٠٦٦).

الغدر باسم عملية استشهادية، وإلى الخيانة باسم الانتقام من شعبٍ ظلمتك حكومته، أو إلى ترك الأسباب والتواكل باسم التوكل، أو إلى العزلة السلبية وترك التفاعل الإيجابي باسم الفرار بالدين، أو إلى ترك إعمار الأرض وإصلاحها باسم الزُّهد، واستدل على ذلك جميعه بالكتاب والسنة.

فيجب عليك أن تقول له: «حسبُك! سأتبيّن أمري»، ثم اجتهدْ في معرفة الصواب؛ فإنك لن تَعْدَمَ أنْ تجد كتابًا يَـرُدُّ على تلك الأفكار، وبأدلّة الكتاب والسنة الأنصع استدلالًا والأصحُّ فهمًا، أو لن تفقد عالمًا ناصحًا يبيّن لك خطلَ تلك المقولات وأخطاءها في الاستدلال. المهم أن لا تنقاد لكل داعٍ – ولو كان تاليًا للقرآن، راويًا للسنَّة – إلا بعد التثبت الذي يبرئك عند الله تعالى!

وفي حديث حذيفة بن اليمان ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «**إنَّ أخوفَ ما أخاف عليكم رجلٌ قرأ القرآن، حتى إذا رُئِيتْ بهجتُه عليه، وكان رِدْءًا للإسلام، انسلخ منه، ونبذَه وراء ظهره، وسعى على جاره بالسيف، ورماه بالشِّرك**»، قال حذيفة: «قلت: يا نبي الله، أيّهما أولى بالشرك: الرامي، أو المرمي؟» قال ﷺ: «**بل الرامي**»[1].

وفي حديث عقبة بن عامر ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «**إنما أخشى على أمتي الكتاب واللبن**» قالوا: «يا رسول الله، وما تخشى عليهم من الكتاب واللبن؟» قال: «**يقرؤون الكتاب: فيتأولونه على غير ما أنزل الله، ويحبون اللبن: فَيَبْعُدون بحبه من الجماعات**[2]»[3]. **إذن** الخشية ممن يستدل بالقرآن على ما لا يدل عليه أمرٌ قد حذّرنا منه رسول الله ﷺ! فكان يجب أن لا نغترّ بكل مستدِلٍّ به، حتى نثق من صحة استدلاله!

---

(١) أخرجه البخاري في التاريخ الكبير (٤/ ٣٠١)، والبزار في مسنده – محسِّنًا إسناده – (رقم٢٧٩٣)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار (رقم٣٦٥)، وابن حبان في صحيحه (رقم٨١). وهو صحيح، وقد توسّعت في الكلام عنه في كتابي المرسل الخفي (٢/ ٩٤٧-٩٧٤).

(٢) أي: يخرجون إلى البوادي، فلا يتعلمون من الجُمع والجماعات ومن محاضن العلم.

(٣) أخرجه الإمام أحمد (رقم١٧٣١٨، ١٧٤١٥)، وابنه عبد الله عن أبيه الإمام أحمد في كتاب العلل (رقم٥٩١٧، ٥٩١٨)، والروياني في مسنده (رقم٢٣٩، ٢٤٠)، والطبراني في الكبير (١١/ ٣٩٢٠، ٣٩٢١) (رقم٨١٥-٨١٨)، والحاكم – وصححه – (رقم٣٤١٧)، والبيهقي في شعب الإيمان (رقم٢٧٠٣)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (رقم٢٣٥٩، ٢٣٦١)، وغيرهم بأسانيد ثابتة، تصحح الحديث، وقد صححه الحاكم.

وسأضرب مثالًا لاستدلال بالقرآن، وهو استدلال خاطئ:

تقرير أنَّ اليهود والنصارى جميعهم يعادون المسلمين، وأنَّ عداوة غير المسلمين للمسلمين لن تزول أبدًا حتى يترك المسلمون دينهم، ويستدلون لذلك بآيات من القرآن الكريم:

- بنحو قوله تعالى: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾ [البقرة: ١٢٠].

- وبنحو قوله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟﴾ [المائدة: ٨٢].

والذي يبيّنُ خطأ هذا الفهم أمورٌ عديدة:

وأبدأ أولا بالآية الأولى: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾، فهي لا تذكر العداوة، وإنما تذكر عدم الرضا، وفرق كبير بين الأمرين. فلا يلزم من عدم الرضا معاداة، فكم من شخص لا ترضاه ولا تعاديه.

وقد فسّرها ابن جرير الطبري بتفسير من وجه آخر يرد على ذلك الفهم الخاطئ، فقال: «وليست اليهود يا محمد ولا النصارى براضيةٍ عنك أبدًا، فدع طلب ما يرضيهم ويوافقهم، وأقبل على طلب رضا الله في دعائهم إلى ما بعثك الله به من الحق. فإن الذي تدعوهم إليه من ذلك لهو السبيل إلى الاجتماع فيه معك على الألفة والدين القيم. ولا سبيل لك إلى إرضائهم باتِّباع ملتهم؛ لأنَّ اليهوديَّة ضد النصرانيَّة، والنصرانيَّة ضدَّ اليهوديَّة، ولا تجتمع النصرانيَّة واليهوديَّة في شخصٍ واحدٍ في حال واحدة، واليهود والنصارى لا تجتمع على الرضا بك، إلا أن تكون يهوديًّا نصرانيًّا[1]، وذلك مما لا يكون منك أبدًا، لأنَّك شخص واحد، ولن يجتمع فيك دينان متضادان في حال واحدة. وإذا لم يكن إلى اجتماعهما فيك في وقت واحد سبيل، لم يكن لك إلى إرضاء الفريقين سبيل. وإذا لم يكن لك إلى ذلك سبيل، فالزم هدى الله الذي لجمع الخلق إلى الألفة عليه سبيل»[2].

---

(١) أي: في آن واحد، لا يمكن أن تكون يهوديًّا نصرانيا معًا، فإمَّا أن تكون يهوديًّا فقط، وإمَّا أن تكون نصرانيًّا فقط.

(٢) تفسير الطبري (٢/ ٤٨٤).

فالمنفي عند الطبري هو اجتماع اليهود والنصارى معًا على الرضا عن دينك، ولا شكَّ أنَّ هذا مستحيل؛ لأنَّك إنْ كنت يهوديًّا لم يرضَ النصارى عن دينك، وإن كنت نصرانيًّا لم يرضَ اليهود عن دينك. وعلى هذا التفسير: لا علاقة لعدم الرضا بالعداوة.

وأما الآية الثانية، وهي قوله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْۖ﴾، فقبل الكلام عنها أنبّه أنَّ في خاتمتها ردٌّ على الاستدلال بالآية السابقة.

ففي تتمَّتها يقول الله تعالى: ﴿...وَلَتَجِدَنَّ أَقۡرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنۡهُمۡ قِسِّيسِينَ وَرُهۡبَانًا وَأَنَّهُمۡ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ﴾. ففي خاتمة الآية يفرّق الله تعالى بين حال النصارى وحال اليهود والمشركين، فبين الله تعالى أنَّ النصارى أقرب مودّة من اليهود! أوَليس في وصف النصارى بأنَّهم قريبو المودّة من المؤمنين ما يعارض الفهم الخاطئ من قوله تعالى: ﴿وَلَن تَرۡضَىٰ عَنكَ ٱلۡيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمۡۗ﴾. فها هم النصارى، وبنص القرآن أيضًا: ﴿أَقۡرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾.

ثم إنَّ الله تعالى بيّن سبب ذلك: وهو أنَّ منهم أصحاب صدقٍ في التديّنِ والتعبُّدِ – بحسب ما يدينون به – وهم القِسِّيسُون والرهبان، وأنَّهم ليسوا أصحابَ عنادٍ واستكبار ﴿وَأَنَّهُمۡ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ﴾؛ ولذلك فهم أقرب للهداية إلى الإسلام من غيرهم: ﴿وَإِذَا سَمِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعۡيُنَهُمۡ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمۡعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ ٱلۡحَقِّۖ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكۡتُبۡنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾.

ولا يمكن أن يكون المقصود بقوله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقۡرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ﴾ من أسلم منهم خاصة:

أولا/ لأنَّ الآية صرّحت بأنَّهم نصارى ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ﴾؛ بل يقول الإمام ابن عطية (ت٥٤١هـ): «وفي قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ﴾ إشارة إلى أنَّ المعاصرين لمحمد ﷺ من النصارى ليسوا على حقيقة النصرانية؛ بل كونهم نصارى: قولٌ منهم وزعمٌ»[1].

---

(١) المحرر الوجيز لابن عطية (٣/ ٢٣٢).

ثانيا/ الآية صرَّحت أنَّ منهم قسِّيسين ورهبانا، وهذه أوصاف لمن لم يسلم من علماء النصارى وعُبّادهم.

ثالثا/ ثمَّ إنَّ «حاصل هذا الكلام أن المؤمن أقرب مودة للمؤمنين من الكافر، وذلك كلام لا يفيد معنى»[1]؛ لأنَّه تحصيلُ حاصلٍ، ولغوٌ يُنزّه عنه كلام الفصحاء، فضلًا عن كلام الخالق عزّ وجلّ؛ فمن يشك أن المسلم أكثر محبَّة للمسلمين من غير المسلمين! بل لا يكون المسلم مسلما حتى يحب المسلمين – لدينهم – أكثر من حب غيرهم!!

وأما قوله تعالى عن اليهود وعن الوثنيين: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْۖ﴾ فهي:

أولًا/ تحتملُ وجوهًا من المعاني، وهذه الوجوه المحتملة لم يختلقها المعاصرون؛ تحت وطأة الهزيمة النفسية، ولا من أجل إرضاء الغرب أو الشرق - كما يُدعى ذلك في كثيرٍ من الأحيان - بل هي وجوه معلومة منذ أكثر من ألف سنة، منذ أن كانت دولة الإسلام وخلافة المسلمين قائمة وقوية! فقد قال الإمام أبو منصور الماتريدي (ت٣٣٣هـ) في تفسيره:

«**تحتمل الآية وجوهًا:**

- **تحتمل**: أن يكون ما ذكر من شدَّة عداوة اليهود للذين آمنوا قومًا مخصوصين منهم.
- **وتحتمل**: اليهود الذين كانوا بقرب رسول الله ﷺ وأصحابه هم أشد عداوة لهم.
- **وتحتمل**: اليهود جملة، فهو - واللهَّ أعلم - على ما كان منهم من قتل الأنبياء وتكذيبهم إياهم، ونصب القتال والحرب مع رسول اللهَّ ﷺ والمؤمنين، وما كان منهم من قول الفحش في الله سبحانه ما لم يسبقهم أحد بمثل ذلك ما وصفوا الله ﷻ بالبخل والفقر، وهو قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ﴾، وقالوا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحۡنُ أَغۡنِيَآءُۘ﴾، وغير ذلك من القول؛ وذلك لشدَّة بغضهم وعداوتهم

---

(١) تأويلات أهل السنة للماتريدي (٣/ ٥٧٣).

وقساوة قلوبهم؛ فعلى ذلك كل من دعاهم إلى دين اللهَّ تعالى، فهم له أشدّ عداوة، وأقسى قلبًا»[1].

والمعنى: أنَّ الآية تحتمل أنها نزلت في قوم مخصوصين من اليهود والمشركين؛ لأن الخطاب في ظاهره موجَّهٌ إلى النبي ﷺ خاصة دون غيره: ﴿لَتَجِدَنَّ﴾، ولم يكن الخطاب في ظاهره للأمَّة إلى قيام الساعة، فلم يقل الله تعالى «لَتَجِدَنَّ»، أو: «سوف تجدون».

ويشهد لكون الآية خاصة ببعض من كانوا في زمنه ﷺ: أنها لم تذكر النصارى الذين كانوا على الدين الصحيح؛ بل ذكرت الآيةُ من كانوا يزعمون أنهم نصارى. وفي ذلك يقول الإمام ابن عطية (ت٥٤١هـ) كما سبق: «وفي قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰٓۚ﴾: إشارة إلى أنَّ المعاصرين لمحمد ﷺ من النصارى ليسوا على حقيقة النصرانية؛ بل كونهم نصارى: قولٌ منهم وزعمٌ»[2]. وهي بهذه الاحتمال في دلالتها لا تكون نصًّا قطعي الدلالة على ما يريده المتعجلون!

ثانيا/ يعارض ظاهر هذه الآية قوله تعالى بعد أن ذكر المجرمين من اليهود وغيرهم من أهل الكتاب ممن كفر وقتل الأنبياء[3]، ثم قال تعالى: ﴿لَيۡسُواْ سَوَآءٗۗ مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ أُمَّةٞ قَآئِمَةٞ يَتۡلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيۡلِ وَهُمۡ يَسۡجُدُونَ ۝١١٣ يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَيُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡخَيۡرَٰتِۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [آل عمران: ١٣، ١٤]. فبيّنَ الله تعالى أنَّ أهل الكتاب قبل بعثة النبي ﷺ ليسوا صنفًا واحدًا، فمنهم من كان مؤمنًا صالحًا، وكثيرٌ منهم فاسقون.

وقال تعالى: ﴿وَمِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ مَنۡ إِن تَأۡمَنۡهُ بِقِنطَارٖ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيۡكَ وَمِنۡهُم مَّنۡ إِن تَأۡمَنۡهُ بِدِينَارٖ لَّا يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيۡكَ إِلَّا مَا دُمۡتَ عَلَيۡهِ قَآئِمٗاۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُواْ لَيۡسَ عَلَيۡنَا فِي ٱلۡأُمِّيِّـۧنَ سَبِيلٞ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾.

---

(١) تأويلات أهل السنة للماتريدي (٣/ ٥٧٣).

(٢) المحرر الوجيز لابن عطية (٣/ ٢٣٢).

(٣) وذلك في قوله تعالى: ﴿لَن يَضُرُّوكُمۡ إِلَّآ أَذٗىۖ وَإِن يُقَٰتِلُوكُمۡ يُوَلُّوكُمُ ٱلۡأَدۡبَارَ ثُمَّ لَا يُنصَرُونَ ۝١١١ ضُرِبَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلذِّلَّةُ أَيۡنَ مَا ثُقِفُوٓاْ إِلَّا بِحَبۡلٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَحَبۡلٖ مِّنَ ٱلنَّاسِ وَبَآءُو بِغَضَبٖ مِّنَ ٱللَّهِ وَضُرِبَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلۡمَسۡكَنَةُۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ كَانُواْ يَكۡفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقۡتُلُونَ ٱلۡأَنۢبِيَآءَ بِغَيۡرِ حَقّٖۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعۡتَدُونَ﴾ [آل عمران: ١١١].

هذا هو العدل المطلوب، فبعض أهل الكتاب أهل أمانة، وبعضهم ليسوا كذلك. وإذا كانوا كذلك قبل مبعثه ﷺ، فسيكونون كذلك بعد مبعثه ﷺ: ﴿لَيْسُواْ سَوَآءً﴾، والفرق فقط.. أنَّ من بلغته الحجّة الرساليَّة ببعثة النبي ﷺ لزمه الإيمان به واتِّباع شريعته، وإلا كان أول ما كفر به هو أنَّه كفر بكتابه الذي يؤمن به؛ لأنه تضمّن البشارة بالنبي ﷺ.

إذن فوجود من يريد الحق ويحرص على اتِّباعه في اليهود والنصارى أمرٌ دل عليه القرآن الكريم نفسه. كما دلّ عليه الواقع المقطوع به، والفطرية البشرية التي لا تتبدّل، كما سيأتي:

ثالثا/ لا يمكن أن تكون هذه الآية عامةً تشمل جميع اليهود والوثنيين، لا يمكن ذلك قطعًا؛ لأن من آمن من اليهود والوثنيين كثيرون جدا؛ بل عامة الصحابة ﷺ وعامة العرب الذين كانوا في زمن بعثة النبيﷺ كانوا وثنيين، ومع ذلك وجدناهم أسلموا، وكانوا هم جندَ الإسلام الأوائل وسادةَ المسلمين من المهاجرين والأنصار.

وأسلم من اليهود عددٌ من الصحابة، من مثل: أم المؤمنين صفية بنت حُيي بن أخطب ﵂، وعبد الله بن سَلَام – أحد المبشرين بالجنة[1] – وأسد بن عبيد القُـرَظي اليهودي، وزيد بن سعنة، وثعلبة بن سَعْية، وأَسيد بن سَعْية، وأسد بن عبيد، وتمام بن يهودا، وميمون بن يامين، وأبو مالك القرظي، وسعيد بن عامر، وعبد الرحمن بن سماك ﷺ، كلهم كانوا يهودًا، ثم أسلموا، ونالوا شرف صحبته ﷺ.

والمقصود من ذكر من أسلم من الوثنيين ومن اليهود هو بيان أن شدّة العداوة للإسلام لا تشمل جميعهم، ولا تشمل الواحد منهم في كل حياته، فكم من مشركٍ ويهودي كان عدوًا للإسلام، ثم لان قلبه له، حتى ربَّما أسلم.

وهذا أبو طالب – عم النبي ﷺ – كان مشركًا، ومع ذلك كان من أعظم المناصرين للنبي ﷺ. فما كان مشمولًا بالعموم غير المراد الوارد في قوله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلَّذِينَ

(١) قال سعد بن أبي وقاص ﷺ: «ما سمعت النبي ﷺ يقول لأحد يمشي على الأرض: إنه من أهل الجنة ؛ إلا لعبد الله بن سلام». أخرجه البخاري (رقم٣٨١٢)، ومسلم (رقم٢٤٨٣).

﴿أَشۡرَكُواْۖ﴾، مما يُلزِمُ بعدم ادّعاء العموم في هذه الآية، ولا بُدَّ من تخصيصها أو تقييدها، لكي لا تعارض بقية النصوص:

فإما يقال: إنَّها نزلت في قوم مخصوصين، كما سبق في كلام الإمام أبي منصور الماتريدي، **ووجهُه** هو ظاهرُ الخطابِ الموجَّهِ للنبي ﷺ: ﴿لَتَجِدَنَّ﴾.

وإما أن يُقال: إنَّ المقصود في الآية الأكثرية النسبية، فلا يلزم أن يكون المقصود الأكثرية المطلقة، فضلًا عن الكلِّ.

وسيكون المعنى بناءً على هذا التقرير: أنَّ عداوة اليهود والمشركين أكثر من عداوة النصارى للمسلمين، كما كانت مودَّة النصارى أكثر من مودَّة اليهود والوثنيين، ولا يلزم من ذلك أن يكون غالب اليهود والوثنيين كذلك أشد عداوة من كل النصارى، ولا أن لا يكونوا كذلك، ولا يلزم من ذلك أيضًا أن يكون غالب النصارى كذلك أكثر مودة من كل اليهود والوثنيين، ولا أن لا يكونوا كذلك. وإنما تنحصر الموازنة في شيء واحد، هو الاختلاف في نسبة العداوة والمودَّة بين أتباع هذه الملل، فلا تنحصر النسبة في العدد والأشخاص لكي يلزم منها أن تدل على الأكثرية الغالبة، كما لا تنفي تحققها في الأغلبية.

ويدل على ذلك:

أولا/ نبدأ ببيان أنَّ إرادة الكليَّة من اليهود والمشركين والنصارى غير مرادة – مع أنَّه قد سبق الاستدلال أنَّ هذه الكلية ممنوعة شرعًا وعقلًا وواقعًا – إذ يقطع بأنَّ الآية لا تتحدث عن الكل؛ أنَّه كما كان في النصارى من هو أقرب مودة (بنص الآية)، فإن فيهم من هو أشدّ عداوة أيضًا، كمَنْ كانوا يعذّبون المسلمين ويحرّقونهم في محاكم التفتيش الإسبانية، فليس النصارى جميعُهم أقربَ مودة، بدليل الواقع القاطع، فكذلك يجب أن يكون اليهود والوثنيون، كما يوجد فيهم من هو أشد عداوة، فيوجد فيهم من هو دون ذلك أو هو أقرب مودة من النصارى.

ثانيا/ أمَّا ما يدل على أنَّ الآية تتحدث عن عداء نسبي ومودَّة نسبية، لا عن أعداد المعادِين وأعداد الوادّين غلبةً وقلةً فهو سياق الآية نفسها؛ فالآية تتحدَّث عن أمرٍ نسبي أصلًا في المودَّة والعداء، بدليل الموازنة بين اليهود والمشركين من جهةٍ، والنصارى من الجهة الأخرى؛ ولذلك نبَّهَ عددٌ من العلماء أنَّ مودَّة

النصارى التي أثبتتها الآية هي مودَّة نسبيَّة، أي: بالنسبة لليهود والمشركين، وليست مودَّة مطلقة، كما قال العلَّامة المحقق في التفسير عبد الحقِّ بن عطيَّة الأندلسي (ت٥٤١هـ): «ولم يصف الله تعالى النصارى بأنهم أهل ودٍ وإنما وصفهم بأنهم أقرب من اليهود والمشركين، فهو قرب مودَّة بالنسبة إلى متباعدين»[1].

وهذا التقرير حقّ، ويثبته الواقع التاريخي، ولا علاقة له باعتقاد جواز نصب العداء والقتال مع كل يهوديّ أو مشرك، كما أنَّه لا علاقة لها بنصب الولاء والمحبة مع كل نصراني.

وسيرجع حينئذٍ ميزان العداء والمودَّة لميزان العدل والإحسان؛ فمن عادانا عاديناه أو عفونا عن عدوانه، إذا كان هذا أصلح للإسلام والمسلمين وأنصرَ لدين الله تعالى.

وهكذا تبيّن أنَّ مَن استدل بقوله تعالى ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ﴾، أو بقوله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟﴾ على وجوب أو جواز معاداة كل شخص غير مسلم؛ فقد فهم الآيةَ بخلاف مراد الله تعالى، وجعل الآيات تتناقض ويكذّب بعضها بعضًا، وتخالفها الوقائع القطعية؛ فهو بذلك قد شكَّك في القرآن الكريم، وهو يحسب نفسه ينصره ويعمل بما فيه!! فوق كونه قد ظلم من لا يجوز ظلمه، واعتدى على من لا يُباح الاعتداءُ عليه، والله لا يحب المعتدين: ﴿وَقَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾.

أخيرًا/ سنجد في الأحكام القطعية المستمدّة من نصوص القرآن والسنَّة ما لا يجيز حمل الآيتين المدروستين على أنَّها تعمّ كل اليهود والنصارى:-

- **فمن المجمع عليه**: جواز نكاح الكتابيات - يهوديات كنّ أو نصرانيات - لقوله تعالى ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ﴾. فهل يُمكن أن يجيز الشرع الزواج بأشد الناس عداوة للمؤمنين، لو كان قوله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟﴾ تدل على أنَّ كلّ اليهود أشدّ الناس

---

(١) المحرر الوجيز لابن عطية (٣/ ٢٣٢).

عداوة؟!!

- **ومن المجمع عليه**: أنَّ أهل الذمَّة الذين لهم حقّ الحياة الكريمة والحقوق الإنسانية الكاملة تحت الحكم الإسلامي هم اليهود والنصارى والمجوس[1]، وجميع الملل (على الراجح)[2]؛ فهل يمكن أن يكون جميع اليهود والنصارى والوثنيين أشد أعدائنا – هكذا بإطلاق – ثم يجيز الإسلام احترام إنسانيتهم وحقوقهم ويحرم الاعتداء عليهم؟!

إن مثل هذه الأحكام المقطوع بها من دين الإسلام تمنع نصب العداء المطلق تجاه كل يهودي أو نصراني أو وثني، وتبيّن أن من فهموا من الآيتين المضروب بهما المثل على أنهما تبيحان معاداة كل كافر = فقد أجرم في فهمه وأساء غاية الإساءة إلى القرآن والإسلام وإلى فهم فقهائه الحقيقيين.

*****

(١) أحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية (١/ ٧٩، ٨٠).

(٢) **وهو مذهب المالكية**، وهو رواية عن أحمد، وهو ترجيح شيخ الإسلام ابن تيمية، كما في مجموع الفتاوى (١٩/ ١٨-٢٢)، وترجيح ابن قيم الجوزية، كما في أحكام أهل الذمة (١/ ٨٧-١١١).

وأما مذهب أبي حنيفة: فرأى ضرب الجزية على أهل الكتاب والمشركين جميعهم، واستثنى مشركي العرب خاصة بأن يُخيروا بين الإسلام أو القتل دون المشركين من غيرهم، فإن المشرك غير العربي – عند أبي حنيفة – يُخير بين الإسلام أو الجزية أو الحرب.

انظر: الأصل لمحمد بن الحسن (٧/ ٥٤٦)، وشرح مختصر الطحاوي للجصاص (٧/ ١١-١٢)، ومختصر القدوري (٢٣٦)، والاختيار لابن مودود الموصلي (٤/ ١٣٧). وانظر: المدونة لسحنون (١/ ٣٣٣)، والنوادر والزيادات لابن أبي زيد (٣/ ٤٣-٤٦)، والكافي لابن عبد البر (١/ ٤٦٦، ٤٦٧).

ويدل على دخول غير أهل الكتاب في حكمهم: قول النبي ﷺ عن المجوس: «**سُنّوا بهم سنةَ أهل الكتاب**». أخرجه الإمام مالك في الموطأ – ت الأعظمي – (رقم ٩٦٨)، وهو مرسل.

وفي صحيح البخاري (رقم ٣١٥٦، ٣١٥٧): «**لم يكن عمر أخذ الجزية من المجوس، حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر**».

وفي صحيح البخاري (رقم ٣١٥٩): من حديث المغيرة بن شعبة ﷺ أنه قال للفُرس، وكانوا مجوسًا: «**أمرنا نبينا رسول ربنا ﷺ أن نقاتلكم حتى تعبدوا الله وحده، أو تُؤدُّوا الجزية**». فالمجوس مع كونهم ليسوا أهل كتاب، وكانوا يعبدون النار؛ مع ذلك ضُربت عليهم الجزية، كأهل الكتاب.

المقترح الثالث

ردُّ الاستدلال المُجْتَزَأ إلى الاستدلال الشامل

إنَّ من أكبر الأخطاء التي يقع فيها العاجزون عن تنقية الاجتهادات البشرية في فهم الوحي من الكتاب والسنَّة هو الوقوع تحت أسر النصّ الواحد، دون استيعاب النظر إلى سياقه الخاص، وإلى سياقه العام ضمن الوحيين كاملين.

ومن المعلوم في أصول الفقه الإسلامي التي عمل بها فقهاء المسلمين جميعُهم تطبيقًا لقواعدها ومناهجها، منذ جيل الصحابة ﷺ إلى يوم الناس هذا، والتي بدأ تدوينها في نهاية القرن الهجري الثاني، على يَدَي الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ) في كتابه "الرسالة": أنَّ السياق من أكبر الأمور تأثيرًا على فهم النص، وهي سياقات متعدّدة تبدأ بسباق الآية ولِحاقها (الآية التي قبلها، والتي بعدها)، وتمر بسبب نزول الآية، ثم بموضوع السورة، ومرورًا بزمن نزولها (مكيةً كانت أو مدنية) إلى سياق القرآن كلّه في الانطلاق من هدايته العامة وأهدافه الكبرى[1]. وهذا يعني أنَّ فهم نص الوحي لا يمكن أن يكون منهجُه صحيحًا إذا أغفل النظر في هذه السياقات جميعها، وأنَّ هذا الخلل المنهجي مُتَّفَقٌ على كونه خللًا لدى جميع علماء الأمة.

ومن هنا يتبيّن أنّ من اكتفى بظاهر آية مقتطعةٍ عن تلك السياقات، سيقع غالبًا في خلل منهجي في فهم القرآن الكريم. وعندها يجب عدم الرضوخ لاجتهاد هذا المخطئ، مع أنَّه يستدل لاجتهاده بوحي الله تعالى!

ومن أخطاء تراثنا التي غفلت عن هذه الحقيقة الخلل الذي وقع في فهم قوله تعالى عن الجزية: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩].

---

(١) انظر كتابي: تكوين ملكة التفسير (٦٩-٧٦).

وسأقتصر في هذا الموطن على نقاش الجزء المتعلق بالجزية، وأؤخر الجزء المتعلق بالقتال إلى مبحث لاحق بإذن الله تعالى. أعني قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾، وما المقصود بالصغار الوارد في الآية؟

وقبل بيان الخلل الذي وقع في تراثنا في فهم هذا الجزء من الآية، نريد أن نُعرِّفَ بـ"الجزية"، ما هي الجزية في الإسلام؟

إنَّ "الجزية" في الإسلام: هي قدرٌ من المال يفرضه الحاكمُ المسلم[1] على غير المسلمين الذين يعيشون في بلاد المسلمين، لا يكون فيه إضرارٌ ولا إجحافٌ بهم[2].

كما أن الجزية من وجهٍ آخر: تشبه الضرائب في الدولة العصرية، وهي المال الذي يقدمه القادر من المواطنين إلى الدولة مقابل بعض الخدمات التي تُقدمها لهم. والمسلمون في الدولة الإسلامية تجب عليهم الزكاة، ويجب عليهم حماية الدولة والدفاع عنها، وأُسقط ذلك عن غير المسلمين، فجاءت الجزية على غير المسلمين لتكون مقابلًا ماديًّا لقاء حمايتهم ولقاء تمتّعهم بالمنافع التي تقدمها الدولة الإسلامية لرعاياها من جميع الأديان[3].

ولكون الجزية لم تُضرب على أهل الذمّة إضرارًا بهم، فإنّها لا تؤخذ أصلاً من صبيّ ولا امرأةٍ ولا من مجنون[4]، ولا تؤخذ الجزية من الفقير؛ بل إن الفقير من أهل الذمّة يُرزق من بيت مال المسلمين[5]، ولا تؤخذ

---

(١) فتقديرها اجتهادي - على الراجح - وليس توقيفيًّا، وهذا هو ترجيح شيخ الإسلام ابن تيمية، كما في مجموع الفتاوى (١٩/ ٢٥٣).

(٢) أحكام أهل الذمة لابن القيم (١/ ٣٤ - ٣٩).

(٣) قال أبو الوليد ابن رشد المالكي (ت٥٢٠هـ) عن الجزية: «جزاء على تأمينهم وإقرارهم على دينهم، يتصرفون في جوار المسلمين وذمتهم آمنين، يُقاتَل عنهم عدوُّهم، ولا يلزمهم ما يلزم المسلمين. فهي عليهم بإزاء الزكاة على المسلمين، غير أنها تؤخذ منهم على وجه الذلة والصغار، وتؤخذ الزكاة من المسلمين تطهيرًا لهم وتزكية». المقدمات الممهّدات (١/ ٣٧٢)، وسيأتي بيان معنى الصغار.

(٤) وعلى ذلك الإجماع، كما في أحكام أهل الذمة (١/ ٤٢)، والإجماع لابن المنذر (رقم٢٣٠).

(٥) أحكام أهل الذمة لابن القيم (١/ ٤٨، ٤٩).

الجزية من شيخ فانٍ، ولا أعمى، ولا مريضٍ لا يُرجَى بُرْؤه، حتى وإن كانوا جميعًا أغنياء[1]، ولا تؤخذ الجزية من الرهبان المنقطعين للعبادة[2]، ولا تؤخذ من الفلاّحين الذين لا يُقاتلون[3].

ومع أنَّني لست في سياق شرح تشريع الجزية ومعناها، لكن إنَّما ذكرت المختصر السابق عنها تمهيدًا لبيان معنى "الصَّغار" الذي ورد في الآية، لبيان صورة من صور الخطأ الذي وقع في بعض تراثنا الاجتهادي في فهمه، وكيف يمكن تصحيحه؟ وكيف وقف العلماء من هذا الاجتهاد الخاطئ.

إذن ما هو معنى "الصغار" الذي جاء في قوله تعالى ﴿حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾؟

لقد ذهبت بعض اجتهادات علمائنا السابقين أنَّ المقصود بـ"الصغار" القهر والإذلال[4]؛ ولذلك صرَّحوا بصور من هذا الإذلال، وهي صورٌ لم يدلّ عليها دليل من الكتاب والسنة؛ ولذلك ردّ عليهم فقهاء آخرون، وبيّنوا أن تلك الصور ليست من دين الله تعالى في شيء، وأنَّ المقصود بالصغار الوارد في الآية هو الرضوخ لحكم الإسلام.. فقط!

فانظر كيف وقع بعض العلماء في خطأ الفهم، لما استقلَّ نظرُهم في لفظةٍ من آية - وهي لفظة الصغار - واجتزأوها من بين نصوص الوحي وقواعده الكلية، وذهلوا عن تطبيقات النبي ﷺ وخلفائه الراشدين ﷺ، وذهلوا عن نصوص كثيرة توصي بأهل الذمة وتحرم إهانتهم وإذلالهم.

فقد قال ﷺ: «**إنكم ستفحتون أرضاً يُذكر فيها القيراط، فاستوصوا بأهلها خيرًا، فإنّ لهم ذِمّةً ورحمًا**»[5]. وقال عمر بن الخطاب ﷺ في وصيته للخليفة من بعده: «**وأوصيه بذمة الله، وذمة رسوله ﷺ: أن**

---

(١) أحكام أهل الذمة لابن القيم (١/ ٤٩).

(٢) أحكام أهل الذمة لابن القيم (١/ ٥٠).

(٣) أحكام أهل الذمة لابن القيم (١/ ٥١).

(٤) انظر الاختلاف في ذلك في: تفسير الطبري (١١/ ٤٠٦-٤٠٨)، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم (٥/ ١٢١)، وحاشية ابن عابدين – رد المحتار – (٤/ ٢٠١)، والجامع لمسائل المدونة لابن يونس (٤/ ١٢٨).

(٥) أخرجه مسلم (رقم٢٥٤٣).

يُوفِّي لهم بعهدهم، وأن يُقاتِل مِن ورائهم، وأن لا يُكلَّفوا فوق طاقتهم»[1]. وقال ﷺ: «**إن الله ﷻ لم يُحِلَّ لكم أن تدخلوا بيوت أهل الكتاب؛ إلا بإذن، ولا ضَرْبَ نسائهم، ولا أكلَ ثمارهم، إذا أعطوكم الذي عليهم**»[2].

فأين هذه النصوص الواضحة التي تنهى عن ظلم أهل الذمة وعن إذلالهم ممن تمسك بظاهر لفظة من آية، ليجعلها دالة على ما يخالف مثل هذه النصوص؟!

فانظر أولًا بماذا فسر الإمام الشافعي هذا الصغار تفسيرًا موافقا للاستدلال الشامل غير المجتزئ؛ حيث قال الإمام الشافعي في كتابه (الأم): «**وسمعت عددا من أهل العلم يقولون: "الصغار" أن يجري عليهم حكم الإسلام**»[3].

فـ"الصغار" عند الإمام الشافعي ليس هو إذلالهم؛ بل هو خضوعهم لأحكام الدولة التي ارتضوا العيش فيها، وارتضوا احترام قانونها الإسلامي العام، مع حفظ حقهم هم في حرية البقاء على دينهم (حرية الاعتقاد)، وفي التزام أحكام دينهم فيما بينهم (حرية ممارسة الشعائر فيما بينهم).

وهنا ينقل الإمامُ الشافعي الفَهْمَ المستقرّ عند عددٍ من علماء السلف - من أتباع التابعين - لـ"الصَّغار" الواردِ في نصّ الآية، ويذكرُ تَصوُّرَهم الفقهي للمراد منه، ثم يرتضي الإمام الشافعي هذا التفسير والتصوّرَ منهم؛ بل لا يحكي فيه خلافًا عن أحدٍ من علماء السلف، مما يدلّ على أنَّ هذا هو الفهم الشائع المشتهر المستقر في ذلك الجيل الفاضل.

ولذلك لما أنْ فسّر بعضُ علماء الشافعية (منهم الإمام الغزالي) الصغارَ بأنه الذل والإهانة، تعقّبه الفقيهُ الشافعيُّ الإمام أبو عَمرو ابن الصلاح (ت٦٤١هـ) بقوله: «ما ذكره من تفسير (الصَّغار) هو عند صاحب التهذيب وغيره خلافُ الأصحِّ، وهو أيضًا خلافُ نصِّ الشافعي ﷺ، فإنه نصّ على أن "الصَّغار" هو: جَرَيانُ أحكام الإسلام عليهم»[4].

---

(١) أخرجه البخاري (رقم١٣٩٢، ٣٠٥٢).

(٢) أخرجه أبو داود (رقم٣٠٥٠)، بإسناد يُختلف فيه، لكنه عندي حسن.

(٣) الأم للشافعي (٤/ ١٨٦).

(٤) شرح مشكل الوسيط لابن الصلاح (٧/ ٧٣).

وعندما ذكر بعض العلماء هيئةً مخصوصةً لتسليم الجزية تتضمّنُ إذلالًا للذمي، تعقّب الإمامُ النووي هذه الهيئةَ بقوله: «قلت: هذه الهيئة المذكورة أولًا، لا نعلم لها على هذا الوجه أصلًا معتمدًا، وإنَّما ذكرها طائفة من أصحابنا الخراسانيين، **وقال جمهور الأصحاب**: تؤخذ الجزية برفق، كأخذ الديون.

فالصواب: الجزم بأن هذه الهيئة باطلة مردودة على من اخترعها، ولم ينقل أنَّ النبي ﷺ ولا أحد من الخلفاء الراشدين فعل شيئًا منها مع أخذهم الجزية.

وقد قال الرافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في أوّل كتاب الجزية: الأصح عند الأصحاب تفسير الصغار بالتزام أحكام الإسلام وجريانها عليهم، **وقالوا**: أشد الصغار على المرء أن يحكم عليه بما لا يعتقده ويضطر إلى احتماله»[1].

وفي ذلك يقول الإمام القرافي (ت٦٨٤هـ): «إنَّ عَقْد الذِّمة يوجب حقوقًا علينا لهم؛ لأنهم في جوارنا وفي خفارتنا، وذمّةِ الله تعالى، وذمّةِ رسوله ﷺ، ودِينِ الإسلام، فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء، أو غِيبة في عِرْض أحدهم، أو نوع من أنواع الأذيّة، أو أعان على ذلك، فقد ضيّعَ ذمّة الله تعالى وذمّة رسوله ﷺ وذمة دين الإسلام»[2].

وهكذا يتبيّن: أنَّ مِن وسائل تنقية التراث: إرجاع اجتهاداته التي تعتمد استدلالًا مجتزَأً إلى بقية نصوص الشرع وقواعده القطعية.

*****

---

(١) روضة الطالبين للنووي (٧/ ٥٠٤).

(٢) الفروق للقرافي (٣/ ١٤، ١٥).

المقترح الرابع

محاكمة الاجتهاد التراثي بقواعد الشريعة القطعية

لا شكَّ أنَّ للشريعة الإسلامية قواعد كُلية، مستنبطة من عشرات أو مئات النصوص الشرعية في الكتاب والسنة؛ ولذلك فهي قطعيَّة يقينية لا تقبل المساومة عليها بظنون الأفهام المستنبطة من ظواهر بعض الأدلة.

إنَّ هذه القواعد هي بمثابة الحكمة الكامنة وراء كل تشريع إسلامي، وهي روح الأحكام الإسلامية التي بها يجب أن تُفهَم وتُطبَّق، فكان لزامًا لمن أراد تنقية التراث الاجتهادي أنْ يتحاكم إليها، وأنْ يجعلها هي معيار التخطئة والتصويب؛ فما وافقها يُرجى له الصواب، وما خالفها: فلا شك في خطئه.

فمن يشك مثلا أنَّ العدالة قيمةٌ عُليا في الإسلام؛ بل في الفطرية البشرية كلها؟! هل نحتاج أن نذكر الأدلة على فرضية العدل في الإسلام، وهي مما قامت عليه السموات والأرض: ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ﴾ [الرحمن: ٧]؟!

قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]. وقال تعالى: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّى بِٱلْقِسْطِ﴾ [الأعراف: ٢٩].

وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨]. وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[النحل: ٩٠].

وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [النساء: ١٣٥]. وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾. [المائدة: ٨].

وفي الحديث القدسي الصحيح، قال الله تعالى: «**يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرمًا، فلا تظالموا**»[1].

فإذا كانت العدالة بهذا الثبات والوضوح في دين الإسلام، فسيكون أي رأي يبيح الظلم فهو مقطوع ببطلانه، فإذا جاء شخص يبيح قتل غير المسلمين، وإن لم يعتدوا علينا؛ فسيكون هذا ظلمًا ظاهرًا؛ لأن اختلاف الدين ليس فيه عدوانٌ علينا، فكيف نستجيز قتل من لم يعتدّ علينا.

هذا التقرير كان يجب أن لا يكون محلّ اختلاف، لكن الخلاف وقع!

نعم.. فقد وُجد في تراثنا من ادَّعى جواز القتل على مجرّد اختلاف الدين، واحتجوا لذلك بنحو قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩].

وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلۡأَشۡهُرُ ٱلۡحُرُمُ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ وَخُذُوهُمۡ وَٱحۡصُرُوهُمۡ وَٱقۡعُدُواْ لَهُمۡ كُلَّ مَرۡصَدٖۚ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ [التوبة: ٥]، وهي المسماة بآية السيف.

وقوله تعالى ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِۖ﴾ [البقرة: ١٩٣]. قالوا: والفتنة هي الكفر[2].

واستدلوا أيضًا بقوله ﷺ: «**أُمرت أن أقاتل الناس، حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأنَّ محمدًا رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة. فإذا فعلوا ذلك: عصموا مني دماءهم وأموالهم؛ إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله**»[3].

---

(١) صحيح مسلم (رقم٢٥٧٧).

(٢) تفسير الطبري (٣/ ٢٩٩).

(٣) أخرجه البخاري (رقم٢٥)، ومسلم (رقم٣٦)، من حديث ابن عمر رضي الله عنهما.

ولكي نطبق مقترحنا هنا على هذه الاستدلالات، نقول لأصحاب هذه الاستدلالات:

- هل قتل من لم يقاتلنا – حتى لو اختلف دينُه– عدلٌ أم ظلم؟

فإن قالوا: هو ظلم، فقد انتهوا من حيث بدؤوا! أي: أنَّهم قد حكموا على استدلالاتهم السابقة بالخطأ؛ لأن الظلم مقطوع بمنعه وتجريمه شرعًا.

وإن قالوا: هو عدل، قلنا: ما وجه العدالة فيه وهو إكراه على الدين؟! إذ أي إكراهٍ أعظم من التهديد بالقتل لمجرد اختلاف الدين!!

- ثم هل يجيز الإسلام الإكراه على الدين؟!

هذه مسألة أخرى من قطعيات الدين: أنه لا إكراه في الدين!

قال تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وقال تعالى: ﴿فَذَكِّرۡ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٞ ٢١ لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ﴾ [الغاشية: ٢١، ٢٢]، وقال تعالى: ﴿أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ [سورة يونس: ٩٩]، وقال تعالى: ﴿نَّحۡنُ أَعۡلَمُ بِمَا يَقُولُونَۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيۡهِم بِجَبَّارٖۖ فَذَكِّرۡ بِٱلۡقُرۡءَانِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ﴾ [ق: ٤٥]، وقال تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾ [الكهف: ٢٩][1].

وسيرة النبي ﷺ كلها ودعوته قاطعةٌ بعدم إكراه أحد على تغيير معتقده، وعلى استعمال إقامة الحجة والجدل بالتي هي أحسن والموعظة الحسنة في الدعوة إلى الإسلام. وهذا كله أمر يتناقض مع منهج الإكراه كل المناقضة، ولا يمكن لمنهج يجعل من الإكراه طريقة في نشر مبادئه أنْ تكون إقامة الحجة والجدل بالتي هي أحسن والموعظة الحسنة هي أدواته في الدعوة والبلاغ. قال تعالى: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ

---

(١) ومع كون التخيير هنا جاء على وجه التهديد والوعيد، لا على وجه الإباحة، إلا أنه تهديدٌ ووعيد بعقوبة الآخرة، لا بعقوبة دنيوية عاجلة من البشر، مع ترك حرية اختيار المصير الأخروي للإنسان في الدنيا؛ ولذلك يصح الاستدلال بالآية على أنَّها تبين حرمة الإكراه على الدين.

وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ﴾ [النحل: ١٢٦].

إذن الإكراه على الدين ظلم واعتداء، وهذا ما قطعت به تلك النصوص. وبهذا يتبيّن أنَّ الإسلام لا يجيز القتل لمجرد اختلاف الدين، **وهنا يأتي السؤال: ما هو معنى الآيات السابقة التي يحتج بها المخالفون؟**

فنذكِّرُ أولا: أنَّنا قد خرجنا بيقينٍ خطأ فهمهم، فلَمْ يعد لفهمهم مكانٌ في القبول؛ بل لم يعد له أيُّ قدرٍ من الوجاهة**!**

أما الآية الأولى التي استدلوا به، وهي قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾ فآخر الآية تردّ عليهم؛ فالآية تمنع من قتل الكفار إذا ما دفعوا الجزية، مما يعني أنَّ الآية لا تأمر بالقتل لمجرد اختلاف الدين، وإلا لما منعت من قتل الكافر لمجرّد أنَّه دفع الجزية، بل الجزية تعطيه حقّ البقاء على دينه، وحقّ ممارسة شعائره. فقد سبق أنَّ الجزية تحفظ لغير المسلم حقّه الكامل بالحياة الإنسانية الكريمة في المجتمع المسلم، وتحفظ له حقّه في التديّن.

وأما "الصَّغار" الذي ورد في الآية، فقد سبق وبيَّنا أنَّ معناه: الرضوخ لحكم الدولة الإسلامية، وليس معناه: الإذلال والإهانة.

- **ومما يدل على أن القتل ليس لاختلاف الدين:**

- وصيةُ النبي ﷺ لجيوشه ووصيةُ الخلفاء الراشدين من بعده لهم بعدم قتل الكفار ممن لا يُحاربون كالنساء والرهبان. فرغم عدم إسلامهم؛ بل رغم أن الرهبان والقساوسة هم رجال الدين المخالف لدين الإسلام، ينهى الإسلام عن قتلهم، مما يقطع بأن القتل على اختلاف الدين ظلم واعتداء.

- وعن أنس بن مالك ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «**انطلقوا باسم الله، وبالله، وعلى ملّة رسول الله. ولا تقتلوا شيخا فانيًا، ولا طفلًا، ولا صغيرًا، ولا امرأةً، ولا تغلوا، وضموا غنائمكم، وأصلحوا** ﴿وَأَحۡسِنُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾»(١).

- وفي حديث عبد الله بن عمر ﷺ: «أنَّ امرأة وُجدت في بعض مغازي النبي ﷺ مقتولة، فأنكر رسول الله ﷺ قتل النساء والصبيان»(٢).

- وفي وصية أبي بكر الصِّدّيق ﷺ للجيوش: «النهيُ قتل الرهبان والنساء والصبيان»(٣).

إذن فهذه الأحكام تبيَّن أنَّ القتل ليس على اختلاف الدين، وإنَّما هو على الاعتداء.

وأما آية السيف، وهي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلۡأَشۡهُرُ ٱلۡحُرُمُ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ وَخُذُوهُمۡ وَٱحۡصُرُوهُمۡ وَٱقۡعُدُواْ لَهُمۡ كُلَّ مَرۡصَدٖۚ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ فإنَّها بالإجماع ليست في أهل الكتاب والمجوس وكل من تصح منه الجزية – كما سبق تقريره – **إذن**.. فالعموم الوارد فيها لا يمكن أن يكون في كل المشركين؛ لأنه سيعارض الإجماع المستند إلى قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾، والمستند إلى غيره من أدلة السنة.

فإذا كان العموم المستفاد من ظاهر قوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ وَخُذُوهُمۡ وَٱحۡصُرُوهُمۡ وَٱقۡعُدُواْ لَهُمۡ كُلَّ مَرۡصَدٖۚ﴾ غير مراد، **فما هو معنى الآية؟**

---

(١) أخرجه أبو داود (رقم٢٦١٤)، وهو حديث حسن، فـ"خالد بن الفَزر" راويه في آخر مراتب القبول، كما قال أبو حاتم عنه إنه: «شيخ» . انظر التهذيب لابن حجر (٣/ ١١٢)، وللحديث شواهد، تجد بعضها في تخريج سنن أبي داود.

(٢) أخرجه البخاري (رقم٣٠١٤)، ومسلم (رقم١٧٤٤).

(٣) ورد من وجوه يصح بمجموعها الأثر. موطأ الإمام مالك – ت الأعظمي – (رقم١٦٢٧)، والمصنف لعبد الرزاق (رقم٩٣٧٥)، والمصنف لابن أبي شيبة (رقم٣٣٧٩٣، ٣٣٧٩٩، ٣٣٨٠٦)، والسنن الكبرى للبيهقي (٩/ ١٥٢، ١٥٣).

لن يخرج معناها عن أحد احتمالين اثنين:

الأول/ أنَّها خاصة بمشركي جزيرة العرب، وسياقها يدل على ذلك، حيث إنَّها واردة في البراءة التي أعلنها رسول الله ﷺ للعرب في العام التاسع من الهجرة، فقد قال تعالى:

﴿فَسِيحُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّكُمۡ غَيۡرُ مُعۡجِزِي ٱللَّهِ وَأَنَّ ٱللَّهَ مُخۡزِي ٱلۡكَٰفِرِينَ ٢ وَأَذَٰنٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوۡمَ ٱلۡحَجِّ ٱلۡأَكۡبَرِ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ وَرَسُولُهُۥۚ فَإِن تُبۡتُمۡ فَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَإِن تَوَلَّيۡتُمۡ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّكُمۡ غَيۡرُ مُعۡجِزِي ٱللَّهِۗ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ٣ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ثُمَّ لَمۡ يَنقُصُوكُمۡ شَيۡـٔٗا وَلَمۡ يُظَٰهِرُواْ عَلَيۡكُمۡ أَحَدٗا فَأَتِمُّوٓاْ إِلَيۡهِمۡ عَهۡدَهُمۡ إِلَىٰ مُدَّتِهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَّقِينَ ٤ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلۡأَشۡهُرُ ٱلۡحُرُمُ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ وَخُذُوهُمۡ وَٱحۡصُرُوهُمۡ وَٱقۡعُدُواْ لَهُمۡ كُلَّ مَرۡصَدٖۚ﴾ [التوبة: ٢-٥].

الثاني/ أنَّها تجويز لقتل المعتدي أو لقتل من رفض الإسلام ورفض تقديم الجزية أيضًا؛ لأنَّ المعتدي المحارب يجوز قتله وقتاله، وهذا من العدل، ولأن التخيير بين الإسلام أو الجزية ليس فيه إكراه على الدين ولا فيه ظلم.

وسياق هذه الآيات تدلّ على أنَّها في المعتدين من مشركي العرب، فقد قال تعالى عقب الآية السابقة ببضع آيات: ﴿أَلَا تُقَٰتِلُونَ قَوۡمٗا نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُمۡ وَهَمُّواْ بِإِخۡرَاجِ ٱلرَّسُولِ وَهُم بَدَءُوكُمۡ أَوَّلَ مَرَّةٍۚ أَتَخۡشَوۡنَهُمۡۚ فَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخۡشَوۡهُ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ﴾ [التوبة: ١٣].

- **وقد دلَّت آيات كثيرة أنَّ القتال لا يشرع إلا في حق المعتدي ومن منع دعوة الله أنْ تصل للأسماع وصدّ الناس عن معرفة دين الإسلام منها:**

- قوله تعالى: ﴿لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ٨ إِنَّمَا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَأَخۡرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخۡرَاجِكُمۡ أَن تَوَلَّوۡهُمۡۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [الممتحنة: ٨، ٩]. فهي آية صريحة بأن البر والعدل مطلوب تجاه كل من لم يقاتلنا ولم يعتد علينا، وأن البر والموالاة محرمةٌ علينا تجاه من قاتلنا واعتدى علينا.

- وقال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةٗ كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمۡ كَآفَّةٗۚ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلۡمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٣٦]، فعلل الله تعالى تجويز قتال المشركين بقتالهم هم للمسلمين، وأنه مقابلة للمثل بالمثل.

- وقال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ١٩٠ وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ ثَقِفۡتُمُوهُمۡ وَأَخۡرِجُوهُم مِّنۡ حَيۡثُ أَخۡرَجُوكُمۡۚ وَٱلۡفِتۡنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلۡقَتۡلِۚ وَلَا تُقَٰتِلُوهُمۡ عِندَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِيهِۖ فَإِن قَٰتَلُوكُمۡ فَٱقۡتُلُوهُمۡۗ كَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلۡكَٰفِرِينَ ١٩١ فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ ١٩٢ وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِۖ فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَلَا عُدۡوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠-١٩٣].

وهذه هي الآية الثالثة التي ذكرناها سابقا: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِۖ﴾ وقد ظهر من سياقها أنّها على الضدّ من استدلال المستدلين عليها على جواز القتال مطلقًا، فقد بدأت بقيد صريح: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾، وظاهرها أنَّ القتال ابتداء بلا سابق قتال من الكفار (اعتداء). وأكّد الله هذا المعنى بقوله ﴿فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾، وقوله ﴿فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَلَا عُدۡوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾.

- **وللعلماء في تفسير الانتهاء هنا قولان:**

الأول/ أنَّه الانتهاء عن الاعتداء، ولو بقوا على دينهم، ويقطع به تشريع الجزية.

والثاني/ أنَّه الانتهاء عن الاعتداء وعن الكفر معًا، أي: إذا دخلوا في الإسلام وتركوا الاعتداء على المسلمين فهؤلاء هم الذين يُنهى عن قتالهم. وهذا لا يصح إطلاقه إلا في مشركي جزيرة العرب عند جماعة من أهل العلم؛ لإجماع العلماء على تشريع الجزية على غيرهم.

وخلاصة هذا التقرير: أن الدول غير الإسلامية اليوم لا يجوز أن تُبدأ بقتال؛ **لسببين**:

الأول/ أنّها ما دامت غير محاربة لنا فلا يجوز بَدْؤُها بقتال، بدليل الأدلة السابقة.

والثاني/ أن المعاهدات الدولية معها، والمبرمة في ميثاق الأمم المتحدة؛ مما يمنع من قتالها ما لم تعتدّ هي على بلاد المسلمين. كما قال تعالى ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ثُمَّ لَمۡ يَنقُصُوكُمۡ شَيۡـٔٗا وَلَمۡ يُظَٰهِرُواْ عَلَيۡكُمۡ أَحَدٗا فَأَتِمُّوٓاْ إِلَيۡهِمۡ عَهۡدَهُمۡ إِلَىٰ مُدَّتِهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٤]

وبهذا اتضح خلل مَن تمسَّك بظواهر بعض النصوص لاستباحة دماء غير المسلمين لمجرّد عدم إسلامهم، وتبيّن هذا الخلل بإرجاع تلك النصوص لقواعد إسلامية قطعية، منها الأمر اليقيني بالعدل وعدم الاعتداء.

*****

المقترح الخامس

تقدير منطلق كلام العالم: هل هو التحرير العلمي؟ أم غيره؟

فيجب التفريق بين نوعين من كلام علماء المسلمين:

النوع الأول/ الكلام العلمي الذي يكون المقصود منه التحرير العلمي بقيوده وشروطه.

والنوع الثاني/ الكلامي الظرفي أو الانطباعي أو العاطفي، والذي لا يخلو منه أحد.

وكلا النوعين واردٌ في كلام علمائنا، ومنقولٌ في كتب التراث. فيجب عدم الخلط بين هذين النوعين! أرأيت قول عمر الفاروق رضي الله عنه وهو على فراش الموت: «**وددت أني نجوت منها كفافًا؛ لا لي ولا علي**»[1]، وقوله رضي الله عنه لمن بشره بالجنة وهو في ساعة الاحتضار: «**أما ما ذكرتَ من صحبة رسول الله ﷺ ورضاه؛ فإنما ذاك مَنٌّ مِن الله تعالى مَنّ به عليّ، وأما ما ذكرتَ من صحبة أبي بكر ورضاه؛ فإنما ذاك مَنٌّ مِن الله تعالى مَنّ به عليّ، وأما ما ترى من جزعي؛ فهو من أجلك وأجل أصحابك. والله لو أنّ لي طِلاع الأرض ذهبًا لافتديتُ به من عذاب الله عز وجل قبل أن أراه**»[2]، وفي رواية: «**أما تبشيرك إياي بالجنة، فوالله لو أنّ لي الدنيا بما فيها؛ لافتديتُ به من هول ما أمامي، قبل أن أعلم الخبر، وأما قولك في أمر المؤمنين؛ فوالله لوددت أن ذلك كفافا لا لي ولا**

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (رقم٧٢١٨).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (رقم٣٦٩٢).

عليّ، وأما ما ذكرتَ من صحبة نبي الله ﷺ فذلك»[1]، فهل يمكن أن يكون هذا الكلام صادرًا عن قصد تحرير علمي؟! ألا يعلم عمر ﷺ بثناء النبي ﷺ عليه الثناء العظيم، وبتبشيره بالجنة؟!

إذن فهذا الكلام جاء في لحظة يَحْسُنُ فيها التواضعُ لله تعالى واستشعارُ الذل والانكسار بين يديه، وليست هي ساعة تقرير علمي بحت.

هذا مثال من أمثلة الكلام الظرفي والعاطفي الذي قد يرد في تراثنا. ومن هذا الكلام العاطفي الإيماني قول أبي ذرّ ﷺ: «**يا ليتني كنتُ شجرةً تُعضد**»[2].

فلو جئت تحاكم هذا الكلام إلى العلم، لكان كلاما في غاية الإشكال! فكيف يعترض المسلم على قضاء الله؟! وكيف يرفض كرامة الله تعالى بأن جعله من بني آدم ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ۝٧٠﴾ [الإسراء: ٧٠]؟! وكيف يقول أبو ذر ﷺ هذا الكلام في فضله وشرفه في الإسلام؟!

وإنما تزول هذه الإشكالات كلها إذا حملناها على ساعة ضعف ووجل من الله تعالى استولت على قلبهﷺ، وما دام هذا الوجل لم يصل حدّ اليأس والقنوط وتَرْكِ العمل فليس مذموما، وكأنه يقول بذلك: **ليتني بلا ذنوب، كالشجرة التي تُعضد!**

وقد وُجد نحو هذا الكلام العاطفي أو الظرفي كثيرًا في كلام السلف، خاصة المنقول عنهم شفاهة، لا الذي دوّنوه في كتبهم؛ حيث إنَّ التدوين والتأليف غالبًا ما يكون محلّ تدقيق وتحرير، بخلاف الكلام المنقول شفاهة في مواقف متعدّدة لها ظروفها الخاصة وتأثيراتها في نفس المتحدّث منهم.

ومن ذلك، وممَّا شاع وانتشر بين المسلمين: الذم المطلق للدنيا ونعيمها، حتى كتب أحد العلماء كتابًا سمّاه بكتاب "ذم الدنيا"، وهو أبو بكر ابن أبي الدنيا (ت٢٨٢هـ).

---

(١) أخرجه الإمام أحمد (رقم٣٢٢)، وهو صحيح عنه.

(٢) أخرجه الإمام أحمد (رقم٢١٥١٦)، والترمذي – وقال: «حسن غريب» – (رقم٢٤٦٥)، وابن ماجه (رقم٤١٩٠)، ووكيع في الزهد (رقم١٥٩)، وابن أبي الدنيا في المتمنين (رقم٢٣)، والحاكم - وصححه – طبعة الميمان (رقم٣٩٢٧، ٨٨٤٧).

وما أكثر ما استدلوا لهذا الذم المطلق للدنيا بنصوصٍ من الكتاب والسنة وكلام السلف، مما شوّه التصور الإسلامي الحقيقي عن الدنيا في نفوس عامة المسلمين! فصارت الدنيا في نفوسهم مبغوضة مكروهة، يتأثّمون فيها من غير مأثَمٍ، ويحسبونها بلاءً يجب التخلص منه!!

ومن أضرار هذا التصور:

- عدم عمارتها بالحضارة والإصلاح والتقدم العلمي؛ لأن الإبداع لا يكون إلا مع الحب، فلن يُبدع شخصٌ فيما يكره، ولن يُبدع إلا العشاق المتيمون فيما يعملون عليه اكتشافًا واختراعا وإبداعا.

- والتخلّف العلمي الذي يعيشه عامة المسلمين، مما جعلهم من أضعف الأمم اقتصاديا وعسكريا.. وثقافيا. فأين هذا من الأمر بالإعداد الذي أمر الله تعالى به في قوله سبحانه: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن قُوَّةٖ وَمِن رِّبَاطِ ٱلۡخَيۡلِ تُرۡهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمۡ﴾ [الأنفال: ٦٠]. ومن المعلوم أنَّ القوة اليوم هي القوة التقنية والعلمية؛ فما الأسلحة إلا تقنية واختراعات حديثة تعتمد على العلوم، وما الإعلام والمؤثرات في العقول والنفوس إلا صنعة علمية تقنية متطورة؛ فأنَّى يبيح لنا الإسلام التأخر عن المنافسة في ذلك؟! وأنَّى يمكننا أنْ ننافس في أمر نحن نستأثم منه، ونراه ليس من شأن المؤمنين باليوم الآخر؟!!

- والتعبّد لله بالموت (بلا غاية)، وتمنّي الموت على الحياة، ما دامت الدنيا بهذا السوء في نفوسهم!! فأين سيكون روح الأمل، مع هذه النفسية؟! أين الصبر على النضال، مع هذا اليأس؟! أين سيكون التخطيط الطويلُ أجلُه من أجل المنافسة في التقدم، وللرقي العلمي للوصول إلى إصلاح الأرض بعد فسادها، وإلى نشر سماحة الإسلام ورحمته، أين سيكون – مع كل ذلك – التعجّل لمفارقة الحياة الدنيا؟!

ولست هنا من أجل استعراض كل ما يستدلون به عليه لترسيخ ذلك المعنى، فقد استعرضت آيات القرآن الكريم كلها الذي أوهمتهم ذلك الذم المطلق للدنيا، فما وجدت لهم دليلا واحدًا صحيحا!

فهي بين **ذم لمن قدّم الدنيا على الآخرة، أو ساوى بين الدنيا والآخرة،** أي: هو ذم لها بنقصها وفنائها، أمام كمال نعيم الآخرة وخلوده. وهذا لا شك في ذمه؛ لأن من فعل ذلك فقد قدّمَ الفانية على الباقية، وقدّم الناقص على التام.

وذمٌّ لمن فرط في حق الله لأجل الدنيا، بترك واجب أو فعل محرّم؛ ففتنته الدنيا، فلم يكتف فيها بما أحلّ الله، حتى ركب ما حرم!

وأما الذم المطلق للدنيا؛ فلم يرد في القرآن والسنة أبدًا! وكيف يذم الله الدنيا وقد أنعم بها علينا، وسمَّاها سبحانه نعمًا، وأمرنا بشكره على تلك النعم؟! أفتكون نعمًا، نشكر الله عليها شكر المكرَمين، وهي شرٌّ وبلاء؟! وكيف يذم الله الدنيا وقد أباح لنا منها ما أباح؟! أفيبيحها لنا، ثم تكون من المبغوضات؟!

ومن أمثلة ما نحن بصدده - من صدور كلام من بعض السلف على وجه عاطفي أو ظرفي، وليس علميا - ما يُروى عن الحسن البصري (ت١١٠هـ) أن تلا قول الله تعالى ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ﴾ [آل عمران: ١٤]، فقال الحسن: «**من زيّنها؟! ما أحدٌ أشدُّ لها ذمًّا من خالقها**»[١]، وهو يعني بذلك: أنَّ الذي زيّنها للناس هو الشيطان[٢]!

وهذا الذي ذهب إليه الحسن البصري يخالف ظاهر كلام الله تعالى في غير ما موطن:

- ألم يقل الله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الكهف:٧]، فالذي جعل ما على الأرض زينة هو الله تعالى، بنص الآية.

- ألم يقل الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [الأعراف: ٣٢]، فيسميها الله تعالى "زينة الله"، فكيف نقبل أن يُقال عنها زينة الشيطان؟! بل يسمي الله تعالى حلالها "طيبات"، فكيف نستخبث ما طيّبه الله تعالى لنا؟!

ثم انظر إلى الفهم الصحيح لهذه الآية عند الفاروق عمر بن الخطاب: فقد ثبت عنه أنه قال: «**اللهم إنَّك ذكرت هذا المال وقلت:** ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ

---

(١) أخرجه الطبري في تفسيره (٥/ ٢٥٤)، وابن أبي حاتم في تفسيره (رقم ٣٢٤٩).

(٢) المحرر الوجيز لابن عطية (٢/ ١٧٠).

﴿ٱلذَّهَبِ وَٱلۡفِضَّةِ﴾، وقلت: ﴿لِّكَيۡلَا تَأۡسَوۡاْ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمۡ وَلَا تَفۡرَحُواْ بِمَآ ءَاتَىٰكُمۡۗ﴾ [الحديد: ٢٣]، **اللهم إنا لا نستطيع إلا أن نفرح بما زينتَ لنا، اللهم إنِّي أسألك أن ننفقه في حقه، وأعوذ بك من شره**»[1].

نعم؛ فالمزَيّنُ هو الله تعالى، والفرح بما زينه الله تعالى لنا مطلوب، لكن على أن لا يؤدي بنا هذا الفرحُ إلى كسب المال من حرام، أو إنفاقه في حرام!

ونخلص من هذا: أنَّ ما انطبع في نفوس الناس من كراهية الدنيا خطأ كبير، وينبغي عليهم أنْ يصرفوا تلك الكراهية لمساواة الدنيا بالآخرة، وما حرمه الله تعالى من الدنيا.

*****

المقترح السادس

تحرير مسائل العلم مقدّمٌ على توجيه اجتهادات العلماء

فمِنَ الأخطاء في التعامل مع التراث: الانشغال بتحرير أقوال العالم المضطربة أكثر من الاشتغال بتحرير المسألة التي اضطرب فيها قولُه وقبل هذا التحرير.

والواجب: العكس، تحرير المسألة بأدلتها، ثم فهم كلام العلماء من خلال هذا التحرير، ووَزْنا له؛ إذ موضوعية البحث العلمي تستوجب التجرّد للحق، والتجرّد للحق لا يحتمل منافسة هدف آخر، وهو الدفاع عن رأي اجتهادي أو عن عالم مجتهد.

فكثيرًا ما تتعثّر محاولة تنقية التراث بعقبة العصبية لكاتبه ولاجتهاد صاحب الاجتهاد فيه، فيتيح ذلك الفرصة للمتربّص بحقّ وبباطل أن يصف دعوى تنقية المختصّ للتّراث بأنّها عمليَّة ترقيعيَّة، لا تمسُّ صُلب العملية الواجبة.

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (رقم٣٤٤٧٤)، وأبو داود في كتاب الزهد (رقم٧٤)، وابن أبي حاتم في تفسيره (رقم٣٢٥١)، وغيرهم بإسنادٍ جيد.

وهنا تتبيّن أهمية التأهيل العلمي القويّ لأصحاب التخصصات الشرعية، التأهيل الذي يجعلهم أهل تحرير حقيقي، وليسوا مجرد نَقَلةٍ عمن سبقهم؛ حيث إنَّ عملية تنقية التّراث هي في صورتها الواضحة عملية تجديد للدين، أي: عملية تجديد لما خفي من معالم الدين، بسبب ركام الأخطاء وبسبب الجهل. فمع كون التجديد ليس هو التبديل، وليس المقصود منه: "تغيير أحكام الإسلام ومخالفة هداية الله تعالى"، إلا أنَّ القيام به ليس في قدرة كل أحد؛ لأنَّها منزلة تستوجب علومًا وملكات تتيح للمجدّد النظر الاجتهادي المستقل لمسائل الشرع.

وللأسف الشديد أنَّ أغلب الباحثين الشرعيين أبعد ما يكونون عن منزلة التجديد، وعامة بحوثهم وأطروحاتهم فيها من الجمود والتكرار ما يبيّن عجزهم عن عملية خطيرة، كعملية تنقية التراث.

وفي مثال عملي لذلك:

إذا جئنا إلى مسألة الإجماع وحُجيّته، نجد عامة تراثنا الأصولي يعجُّ بالمغالطات منذ لحظة تعريف الإجماع، إلى مسألة الاحتجاج لحجيته بأدلّة أحسن ما يمكن يُقال عنها إنَّها أدلّة ظنية (دلالةً أو ثبوتًا)، ثم يُراد من هذه الأدلة الظنية أن تُثبت أصلًا قطعيًّا كالإجماع!!

وتجد عامة البحوث حول الإجماع منشغلة بحصر المقالات فيه وبأدلتها، قبل النظر في ذات المسألة استقلالًا وقبل تحريرها؛ لذلك تجد أكثر البحوث المعاصرة حول الإجماع:

- **إن كانت تقليدية**: لم تزد على جمع المتفرّق، لكنها لم تُجب عن إشكال، ولا ردّت على اعتراض.

- **وإن كانت متحررة**: خرجت بنقض حجيّة الإجماع، هكذا بهذا الإطلاق، أو بتقييد رفض الحجيّة بالإجماع السكوتي، الذي هو عامة الإجماعات المحكية أصلا.

وقد ناقشت أحد هذه البحوث في مقال منشور، بعنوان: (خواطر متناثرة حول كتاب "سُلطة الإجماع" للدكتور حمادي ذويب)[1].

---

(١) انظر موقعي الشخصي: http://www.dr-alawni.com/articles.php?show=195

ولن ينتهي هذا العبث من الطائفتين (طائفة الجامدين وطائفة المراهقين فكريًا) إلا بوجود من يكون قادرًا على تحرير المسألة استقلالًا، ليجيب عن استشكالات هذا الباب، ويبيّن حجيّة الإجماع الحقيقية.

أما أنْ يستمر الاحتجاج له بقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾ [النساء: ١١٥]، مع ما يكتنف هذا الاستدلال من ظنيةٍ واضحة في الدلالة. وأنْ يستمر الاحتجاج له بحديث «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»، مع الخلاف في صحته أصلا، ولو صحّ فلن يزيد أن يكون ظنيَّ الثبوت لا يصح الاحتجاج به على قطعي، ولو كان قطعيَّ فلا يكفي للاحتجاج به على أهم صورة مختلف فيها من صور الإجماع، وهو الإجماع السكوتي. وأنْ يستمر الجامدون في تكرار هذا النوع من الاحتجاج رغم هذه الثغرات جميعها؛ فهذا قَدرٌ من الجمود نكاد نعذر معه مراهقةَ المراهقين فكريًا من أدعياء التحرر وتنقية التراث بلا أهلية.

وإنَّما أتي هؤلاء الجامدون من عجز علمي، نشأ عن أسلوب التعليم الذي يعتمد التلقين والتحفيظ؛ لذلك كانوا أُسَراءَ المنقول؛ فأَنَّىٰ لهؤلاء أن يكونوا قادرين على تنقية التراث، وهم عاجزون عن فهمه!!

*****

هذه نماذج مما أحببت التنبيه عليه مما يجب تخليص تراثنا الاجتهادي من أخطائه، وهو غيضٌ من فيض. ولكن في هذه التنبيهات ما أرجو أن يقوّي الحاسة النقدية لدى المتلقين من أبناء المسلمين، وأن يعلموا أنّ الرجوع بالإسلام إلى صفائه في زمن النبوة ومن صاحبها ليس أمرًا سهلا، وأنّ كثيرًا من الأخطاء رُبما استُدِلّ لها بالكتاب والسنة، وكثيرًا منها يُنسب للسلف الصالح، وكثيرًا منها يُزعم أنه هو تقرير أهل السنة والجماعة، ولا يلزم من كل تلك الدعاوى والاستدلالات أن تكون صحيحة!! مما يوجب الحذر في عدم الانسياق لكل مقالة لقائل، مهما ظننّته قوي الحجّة، مهما اعتمد على من تظنه أحد العلماء أو لا تشك في إمامته؛ إذ لا يخلو عالم من زلة، كما أنَّ العلماء يُخطَأ في فهم كلامهم، كما يُخطَأ في فهم كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ.

البحث الثاني

المقوِّم اللغوي، وأثره في تحقيق فهم دقيق لنصوص التراث الإسلامي

(نماذج من الانزلاق الاستدلالي المعاصر)

إعداد/ أ.م.د. محمد ذنون يونس

تمهيد

أدرك المسلمون منذ عهد النزول أهمِّية الفِهم السَّديد للغة التَّنزيل، وعدُّوا أنَّ فقه اللُّغة أمر لا يستغني عنه المتدبرون أمام الخطاب الإلهي؛ لأنه قرآن عربي مبين، أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير، فلا يمكن الوقوف على دلالاته ومضامينه وأبعاده من دون فهم للغة التي أنزل بها، والظروف المصاحبة لذلك الإنزال، والمعاني المستحدثة نتيجة تغيير الشارع لدلالاتها الأصلية، والفهم العميق لأغراض المتحدثين العرب أثناء محاوراتهم واستعمالاتهم اللغوية المتنوعة، فقد بيّن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أهمّية معرفة شعر العرب في فهم النص القرآني، وكان يرشد إلى الشعر العربي على أنَّه ديوان العرب الذي يحوي تفسير كتاب الله والوقوف على مراده بالشكل الصحيح[1]؛ لأنَّه يعرف أنَّ الخطاب الإلهي يقوم على مخاطبة العرب بما يفهمون من دلالات وضعيَّة وعقليَّة؛ ليقوموا بما افترض عليهم من واجباتٍ ويكفّوا عما نهاهم عنه من منهيات ومحرّمات؛ إذ لا يمكن أنْ يخاطبهم بدلالات لا يفقهونها وأساليب لا يدركون مغزاها، حيث تنتفي حينئذ فائدة الخطاب وحكمته[2]، يقول ابن تيمية: «**بل الواجبُ أنْ تعرف اللغة والعادة والعرف، الذي نزل في القرآن والسنة وما كان الصحابة يفهمون من الرسول عند سماع تلك الألفاظ؛ فبتلك اللغة والعادة والعرف خاطبهم الله ورسوله لا بما حدث بعد ذلك**»[3].

ولذا نلحظ في تاريخ الإسلام العِلمي بداية الاهتمام بدراسة اللغة وعمليات جمعها منذ عهد مبكر؛ والسبب في ذلك هو الوقوف على معاني النصّ القرآني والنبوي بشكلٍ عميق، ومساعدة الأمم المجاورة التي دخلت هذا الدين على فهم صحيح ودقيق للمراد من النّصوص الدينية، لما في هذا النصّ من مراعاة للظروف والأعراف القوليَّة المحيطة بحياة العرب وظروفهم التي لا يعرفها الأعجميّ فيفهم النص بشكل يبعده عن معناه المراد منه، فضلًا عن أن العرب المسلمين أنفسهم كانوا يتفاوتون في فهم النص ومضمونه.

---

(١) السنن الكبرى للبيهقي (١٠/ ٤٠٧)، المستدرك على الصحيحين للحاكم (٢/ ٥٤٢).

(٢) الإعلام بقواطع الإسلام للهيتمي (١/ ٢٠٢)، العرش للذهبي (ص٢٩٢).

(٣) الإيمان لابن تيمية (ص٨٩).

ولكن وجود النبي ﷺ بين ظهرانيهم منع من حدوث كثير من الانشقاقات الفكرية نتيجة تعدّد الفهوم وتباينها، فقد ورد عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال يوم الأحزاب: «**لا يُصلِّيَنّ أحدٌ العصرَ إلاَّ في بني قريضة**»، فأدرك بعضهم العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلِّي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، لم يُرد منّا ذلك؛ ذكر ذلك للنبي فلم يعنّف أحدًا منهم[1].

ومع ورعهم وخوفهم من التكلّف كما يظهر فيما يروى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه عندما قرأ قوله تعالى: ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ۝٣١﴾ [عبس: ٣١]، فقال: «هذه الفاكهة قد عرفناها، فما هو الأبّ؟ ثم رجع إلى نفسه فقال: هذا هو التكلّف يا عمر»[2].

ولكن بعد وفاة النبي ﷺ ظهرت وقائع وأحداث كان لا بدّ من مواجهتها بالاجتهاد واستنباط أحكامها من الكتاب والسنّة، إلا أنَّ فقهاء الصحابة لم يشعروا بالحاجة إلى الكلام عن قواعد الاجتهاد ومسالك الاستدلال والاستنباط لمعرفتهم باللغة العربية وأساليبها ووجوه دلالة ألفاظها وعباراتها ومعانيها؛ لإحاطتهم بأسرار التشريع وحكمته، وعلمهم بأسباب نزول القرآن وورود السنة[3].

ومع ذلك كان لا بدَّ من وجود مرجع ومستند يتحاكم على أساسه الناظرون والمختلفون في فهم النص الديني، وكان الفقه اللغوي أحد المراجع الكبيرة التي يتحاكم فيها المختلفون فهمًا وتنظيرًا وتفسيرًا، فبدأت عمليات الاستقراء والجمع للغة من أفواه الناطقين ومحاولات تفسيرها وتمييز أساليبها وتصنيف أنماطها على شكل قد فصل كثيرًا في تاريخ الدراسات اللغوية عند العرب في تلك الحقبة المبكِّرة.

- **أهمية المعرفة اللغوية:**

وقد اتفق الأصوليون وهم يحدّدون شروط المجتهد الناظر في النص الديني لغرض استنباط الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين على أهمية المعرفة اللغوية، وأثرها في تحقيق الفهم الصحيح لدلالات النصوص الظنّية ومعانيها، وضرورة كون المجتهد ضليعًا باللغة العربية، مطَّلعًا على كلام العرب وآداب اللغة، له ذوق

---

(١) صحيح البخاري (٢/ ١٥)، شرح السنة للبغوي (١٤/ ١١).

(٢) تفسير ابن كثير (١/ ٦)، التفسير من سنن سعيد بن منصور (١/ ١٨١)، مصنف ابن أبي شيبة (٦/ ١٣٦).

(٣) الوجيز في أصول الفقه (ص١٥).

سليم في فهم أساليبها ودلالات عباراتها؛ لأن القرآن الذي نزل بهذه الشريعة عربيّ، وكذا السنّة النبوية، وهما وعاء الأحكام التي يتصدى المجتهد لاستنباطها منهما[1]؛ حيث يقوم المجتهد على تفهم معنى النص، والكشف عن مرامي ألفاظه ومدلولاته؛ فهو اجتهاد ضمن دائرة النص الموجود في حدود الأصول والقواعد اللغويّة والشرعيّة، يقول الزركشي في ذلك:

«**وسادسها**: أن يكون عارفًا بلسان العرب وموضوع خطابهم لغةً ونحوًا وتصريفًا، فليعرف القدر الذي يفهم به خطابهم وعادتهم في الاستعمال إلى حد يميّز به بين صريح الكلام وظاهره، ومجمله ومبينه، وعامه وخاصه، وحقيقته ومجازه. **قال الأستاذ أبو إسحاق**: ويكفيه من اللغة أن يعرف غالب المستعمل، ولا يشترط التبحّر، ومن النحو الذي يصحبه التمييز في ظاهر الكلام كالفاعل والمفعول والخافض والرافع، وما تتفق عليه المعاني في الجمع والعطف والخطاب والكنايات والوصل والفصل، ولا يلزم الإشراف على دقائقه. **قال الماوردي**: ومعرفة لسانه فرض على كل مسلم من مجتهد وغيره. **وقد قال الشافعي**: على كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما يبلغه جهده في أداء فرضه»[2].

وهذا النص يدلّ على أهمية تعلم العربية لكلّ مسلم سواء كان مجتهدًا أم لا؛ لأن غير العربي لا يمكنه قراءة النص والفهم البسيط من دون معرفة هذه اللغة، وقد يصبح هذا الشخص بعلمه اليسير للغة العربية قادرًا على أداء الفروض الدينيَّة، لكنَّه قد يصبح عرضة للأفكار المتطرّفة والغالية، فيوجّه فهمه بطريقة لا يدلّ النص عليها، ولا يدرك كيفيَّة الربط بين النصوص للوصول إلى إدراك كليّ شامل لها نتيجة عدم معرفة المقاصد والغايات لتلك النصوص، ولا يكون مؤهَّلًا لتنزيل تلك النصوص على الوقائع المعاصرة، ممَّا يؤدِّي إلى تحويل فئة من المسلمين الأعاجم السذج إلى آلات للتدمير والتخريب بحجة إقامة الدين وتحكيم النصوص الدينية.

---

(١) الموافقات للشاطبي (٤/ ١١٤)، الإحياء للغزالي (٢/ ٣١٥- ٣٥٢).

(٢) البحر المحيط في أصول الفقه (٨/ ٢٣٣)، المستصفى للغزالي (١/ ٣٤٣)، كشف الأسرار للبزدوي (٤/ ١٦)، شرح مختصر الروضة (١/ ٤٦٨)، الواضح في أصول الفقه (٤/ ٦٤)، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع (١/ ٦٩٦).

فأوجب الفقهاء والأصوليون على المسلمين تعلّم العربية التعلّم الذي يجعلهم قادرين على إدراك المقاصد والغايات من النصوص، وأنْ يتميز المجتهد عنهم بالتعمّق والتوغّل في تلك الدلالات والألفاظ؛ ليكونوا مرجعًا لغيرهم وموئلًا للفتوى والاستشارات المتعلقة بفهم النص الديني، فالكتاب والسنَّة نصوص كلامية وقولية؛ فيخضعان لما يخضع له أيُّ نص لغوي عند التأويل والبيان، ففي النص الديني كالنص اللغوي: المشترك، والتضاد، والحقيقة والمجاز، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، والمنطوق والمفهوم، والمنصوص عليه والمسكوت عنه، والمحكم والمتشابه، والمجمل والمفسَّر، وما دلالته على مراده قطعية أو ظنية، راجحة أو مرجوحة، والمفهوم من العبارة والمفهوم من الإشارة، والمدلول عليه مطابقة أو تضمنا أو التزامًا... ولا يستطيع كل الناس الإحاطة بهذه الدلالات والمدركات، فتوجب ظهور طبقة متخصصة تعاني هذه المباحث، وتتخصص فيها؛ لتقوم بمهام التوضيح والتفسير وفق ثوابت وقواعد قانونية دقيقة. وقد صرّح الشاطبي بذلك عند حديثه عن أهمية اللغة العربية في تقديم الفهم الصحيح للنصوص الشرعية بقوله:

«فعلى الناظر في الشريعة والمتكلم فيها أصولًا وفروعًا أمران:

- أن لا يتكلم في شيء من ذلك حتى يكون عربيًا، أو كالعربي في كونه عارفًا بلسان العرب، بالغًا فيه مبالغ العرب أو مبالغ الأئمة المتقدمين، كالخليل وسيبويه والفراء.. وليس المراد أن يكون حافظًا كحفظهم وجامعًا كجمعهم، وإنما المراد أن يصير فهمه عربيًا في الجملة.

- وإذا أشكل عليه في الكتاب والسنة لفظ أو معنى فلا يُقدِمُ على القول فيه دون أن يستظهر بغيره ممَّن له علمٌ بالعربية»[1].

فالعلم بالعربية لدى المتشرعين والرجوع إلى العلماء بالعربية لا يستغني الناظر المجتهد في النصوص الدينية عنهما، سواء كان نظره في الأصول أو الفروع، ولا يكون فهم الأحكام الشرعية صحيحًا إلا عند مراعاة مقتضيات أساليب العرب وطرائق دلالات لغتهم، وما تتضمنه ألفاظهم من دلالات إفرادية

(١) الاعتصام للشاطبي (ص٤٩٨).

وتركيبية. وجعل **ابن خلدون** معرفة اللغة ضرورية لعلماء الشريعة الباحثين في استنباط أحكامها وقوانينها بقوله:

«ومعرفتها ضرورية على أهل الشريعة، إذ مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنة، وهي بلغة العرب، ونقلتُها من الصحابة والتابعين عربٌ، وشرح مشكلاتها من لغاتهم، فلا بدّ من معرفة العلوم المتعلِّقة بهذا اللسان لمن أراد علم الشريعة»[1].

- **النص الديني بين الرواية والدراية:**

وفرّق المسلمون منذ عهد مبكّر بين حفظ النص ودرايته، فإن كان الحفظ مهمًا وسببًا لحفظ النصوص الدينية من الضياع والتلاعب بها، ومادة تقوم عليه عمليات الفهم والتحليل المختلفة؛ فإنَّه يكون خطيرًا جدًا من دون الفهم والتصور الكلي الشامل للنصوص الدينيَّة.

فالخوارج قديمًا لم يصدروا في رأي من آرائهم إلا عن دليل قرآني، وهو قطعي الثبوت، لكن العاهة في فهم الدليل ومعرفة المخاطب به، وكيفية تنزيله على الواقعة مناط الاختلاف، فقد كفّروا عليًا ﷺ مستدلّين بما حفظوه وتصوروه مناسبًا للاستدلال، وهو قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧]، في حين رضي علي بتحكيم أبي موسى الأشعري ﷺ في النزاع القائم بينه وبين معاوية ﷺ، ولكنَّهم لم يتصوروا النصوص جميعها، ولم يوفقوا لأخذ تصوّر كليّ شامل عن التحكيم والقبول بالمفاوضين عند حدوث الأزمات والخلافات؛ ولذا نبَّههم ابن عباس ﷺ إلى وجود أصل التحكيم في النص الديني عند وقوع الخلاف الأُسري[2].

ولا يتعارض مبدأ المفاوضين مع كون الحكم لله تعالى؛ لأن هؤلاء المفاوضين يبيّنون للمختلفين حكم الله وأهمية العودة للجادة، والالتزام بالموقف الصحيح المناسب.

---

(١) المقدمة لابن خلدون (ص٥٤٥)، إرشاد الفحول للشوكاني (ص٢٠٨).

(٢) سنن النسائي الكبرى (رقم ٨٥٧٥)، كتاب الخصائص - باب ذكر مناظرة ابن عباس للحرورية - (٧/ ٤٨٠ وما بعدها)، تلبيس إبليس (ص١١٢).

وأحسب أنَّ البخاريّ في صحيحه عنون لبابين هما: (باب العلم قبل القول والعمل)، و(باب الفهم في العلم)؛ لبيان الفرق الدقيق بين الحفظ للنصوص الدينية ودراية تلك النصوص وفهمها الفهم المناسب قبل القول والعمل، فأيّ صاحب دعوى يبرهن على توجهه بإيراد آية قرآنية أو حديث نبوي يحفظهما لا يعني الصحّة الشرعية، وإلا لكانت كل الأفكار على اختلاف الفرق والملل التي صدرت منها صحيحةً، بل الأمر الأهم في القضية هو الفهم للدليل ومعرفة مقصده ومضمونه، فهل الفهم المطروح تساعده عليه الدلالة اللغوية وتصحّحه أدواتها وأساليبها، أو أنَّه تحريف ولَيٌّ لأعناق النصوص وتطاولٌ على اللغة وقواعدها؟

وقد قدّم المجتهدون قواعد ومعايير تتناول النص من جهة ألفاظه ومعانيه؛ حيث عنوا بمباحث اللغة وتوغَّلوا في تراكيبها ومفرداتها، واستمدّوا منها وممّا قرره علماء اللغة ضوابط يتوصَّل بمراعاتها إلى الاستنباط الدقيق والعلمي والموضوعي من الكتاب والسنة، وفهم الأحكام فهمًا صحيحًا يطابق ما كان العربي يفهمه أثناء نزول القرآن.

- **طبيعة النظام اللغوي:**

إن اللّغة العربية بطبيعتها مرنة، قابلة للتأويلات محتملة لتعدّد الأوجه، وهذه خصيصة من خصائصها التي تدل على ثرائها الدّلالي، والنص الديني الذي نزل بها مرن مطواع قابل لوجهات النظر المتعددة، ومحتمل للزوميات المتكاثرة، يقول ابن أبي العز الحنفي في ذلك: «**ولا يشاء مبطلٌ أنْ يتأوَّل النصوص ويُحرِّفها عن مواضعها إلا وجد إلى ذلك من السبيل ما وجده متأوِّل هذه النصوص.. فهل قُتِلَ عثمان إلا بالتأويل الفاسد؟**»[1].

والسر في ذلك أنَّ هذا القرآن بل النص الدينيّ برمته من قرآن وحديث ونصوص فقهيَّة قائمة على القياس والاجتهاد خاتمُ النصوص الدينية إلى قيام الساعة، فكانت الحكمة أنْ يكون هذا النص باللّغة العربيَّة المرنة؛ حتى يتناسب مع الأعصار المختلفة، والظروف المتنوعة التي تحيط بالمكلفين والناظرين في هذه

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية (ص١٨٨).

النصوص، فيولِّدوا دلالات يقبلها النص وترتضيها اللغة وقواعدها من دون خروج على نواميسها، وما تعارفت عليها دلالاتها وأحكام تراكيبها.

ويعد الإمام محمد بن الحسن الشيباني تلميذ أبي حنفية ﷺ من أوائل الرابطين بين مسائل الفقه والنحو، فقد ضمّن كتابه "الجامع الكبير" مباحث فقهية أدارها على مسائل نحوية. ثم جاء الإسنوي فصنّف كتابه "الكوكب الدري" حيث علّق الأحكام الفقهية بمقتضيات القواعد النحوية[1].

فكان النص ثابتًا بألفاظه، والمعنى يتحرك ضمن القواعد والأصول والثوابت الكلية المطلقة، التي يقف (التقعيد اللغوي) حجر زاوية تشكلها معها معرفة تاريخ الأحكام والتشريع ومقاصد الشريعة وأصولها، وتمنع بمجموعها (تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين)[2] على مر الأعوام والسنين.

فالذي يسلك طرائق الفهم القائم على قواعد اللغة العربية وذوق أهل العلم بالشريعة ودقائقها وتفاصيلها المحكمة بعلم أصول الفقه، فقد نجا بفهمه واجتهاده، ومن حاد عن ذلك ضلَّ وأضلَّ، يقول ابن القيم: «**فأصل خراب الدين والدنيا إنما هو من التأويل الذي لم يرده الله ورسوله بكلامه، ولا دلّ عليه أنه مراده**»[3].

- **ضوابط التأويل العلمي:**

ومن ثمَّ توجَّب على العلماء أن يضعوا ضوابط لعملية التأويل - الذي عرَّفه الغزالي بأنه: «احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر»[4] - لتصون المستنبط والنص معًا من التلاعب والفساد في الرؤية والاستنباط، وهي:

١-أن يكون المؤول من العلماء الذي يدركون المعاني الشرعية والمتضلعين في لغة العرب أهلًا للاجتهاد؛ لأن التأويل نوع من الاجتهاد.

---

(١) أثر اللغة في اختلاف المجتهدين لعبد الوهاب عبدالسلام طويلة (ص٥).

(٢) جزء من حديث أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (رقم ٢٠٧٠٠).

(٣) إعلام الموقعين (٤/ ١٩٢)، مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٣/ ٢٤٣).

(٤) المستصفى (١/ ٣٨٧).

٢-أن يكون اللفظ مما يقبل التأويل أصلا، فلا يكون نصًّا؛ بل يكون ظنِّيّ الدلالة على الحكم.

٣-أن يكون اللفظ محتملًا للمعنى الذي يؤول به، وأن يكون احتمال اللفظ له على أساس من وضع اللغة أو عرف الاستعمال.

٤-أن يقوم التأويل على دليل صحيح قوي يؤيده من الكتاب والسنة.

٥-أن لا يعارض التأويل نصوصًا صريحة قطعية الدلالة في التشريع[1].

ولما كانت أكثر النصوص الدينية ظنية الدلالة قابلة للاحتمالات المعنوية كان مجال التأويل قائمًا وعوامله متوافرة، ولا ضرر في ذلك ما توافر للفقيه استقامة دينية وأخلاقية، وبُعد نظر في المقاصد الشرعية، وحسن تفهم عميق لمغزى التشريعات، وعلاقتها بالأمَّة تطورًا ونهضةً وبناءً وإعمارًا للأرض وخدمة للإنسان وحفظًا لأموالها وأعراضها وأنفسها وعقول أبنائها، مع إدراك عميق للغة العربية وطرائق خطابها، عارفًا بوجوه التأويل الكثيرة كتخصيص العام، وتقييد المطلق، وحمل الأمر على غير الوجوب، والنهي على غير الحرمة.. مقرًا بأنَّ الأصل العمل بالظاهر، ولا يعدل عنه إلا لدليل أو سبب يقتضيه؛ لأن الأصل في الكلام الحقيقة والأمر الوجوب والنهي الحرمة[2].

فكانت هذه الضوابط مرشدة للمؤوّل في تعامله مع النصوص الشرعية، وأغلب هذه الضوابط راجعة إلى الفهم اللغويّ والقواعد اللغوية المبثوثة في كتب النحويين والصرفيين والبلاغيين والأصوليين وعلماء المعجم والوضع والأدب.

ومنذ حدوث فتنة الخوارج انتبه المسلمون إلى أثر الخطأ في الاستنباط من النصوص الدينية، ووقفوا بوجه ذلك منعًا من الوقوع في شطحات الفهم ومزالق التصوّر، فنهضوا بردِّ تلك الاستدلالات، والوقوف بوجه تلك التأويلات المجانبة للصواب، على جميع الأصعدة والمستويات من عقائديّة وفقهيّة وتفسيريّة، حتى عقد العالم اللغوي المعتزلي بابًا في كتابه "الخصائص" بعنوان: (باب فيما يؤمّنه علم العربية من

---

(١) ينظر أثر اللغة في اختلاف المجتهدين (ص٢٦٥).

(٢) ينظر أثر اللغة في اختلاف المجتهدين (ص٢٦١).

الاعتقادات الدينية)، تعرّض فيه لأسباب الضلال الذي وقعت فيه المشبّهة والمجسّمة، حيث حملوا النصوص التي تتحدث عن الصفات الإلهية المتعلقة بالأعضاء والمصطلح عليها بـ"الصفات الخبرية" على ظواهرها، فضلَّوا عن السبيل وحادوا عن النهج السوي[1].

- **نماذج من الانزلاق الاستدلالي المعاصر:**

١ - بين الحقيقة والمجاز:

فلا تزال هذه القضية تأخذ حيزًا في الفكر الكلامي المعاصر، وتؤدّي إلى حدوث نوع من التمزيق لصفوف الأمة؛ نتيجة التعصب والتَّزمّت في التصور، واعتقاد امتلاك الحقيقة المطلقة من جهة أحد الفريقين المتنازعين، مع أنَّ الخلاف لا بدَّ أنْ يكون محصورًا بين المجتهدين على أنَّه خلاف علميّ محض، لا ينزل إلى مستوى الجمهور، فيقحموا أنفسهم في موضوعات لا تتناسب مع ملكاتهم وطاقاتهم الاستيعابيَّة، فلا بأس أن نتطرق لهذه القضية التي لا تزال تشغل اهتمام الدارسين وطلبة العلم على أنَّها نموذج من نماذج الانزلاق الوهميّ الساذج.

فقد نقل الشيخ شعيب الأرناؤوط كلام الحافظ ابن حجر عن المازري في تعليقه على حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**من تصدّق بعدل تمرة من كسب طيب ولا يقبل الله إلا الطيب فإنَّ الله يتقبّلها بيمينه ثم يربيها لصاحبها كما يربي أحدكم فلوّه حتى تكون مثل الجبل**»[2] ما نصه: «**هذا الحديث وشبهه إنما عبّر به النبي ﷺ على ما اعتادوا في خطابهم ليفهموا عنه، فكنّى عن قبول الصدقة باليمين، وعن تضعيف أجرها بالتربية، وقال الترمذي: قال أهل العلم من أهل السنة والجماعة: نؤمن بهذه الأحاديث ولا نتوهّم فيها تشبيها ولا نقول: كيف؟**». واكتفى الشيخ الأرناؤوط بهذا النقل الدال على وجود رأيين في القضية:

(١) الخصائص (٣/ ٢٤٨).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (٢/ ١٠٨)، وأحمد في مسنده (٨/ ٢٩٧)، وابن حبان في صحيحه (٨/ ١١٣).

الأوّل/ أنَّ النصّ اللّغويّ يخاطب به النَّاس على ما اعتادوه من أساليبٍ وحوارات، فالعربيّ إنْ أراد التكنية عن القبول أورد اليد اليمنى في حديثه وكلامه، فيكون الخطاب النبويّ على هذه العادة الجارية، التي اصطلح عليها فيما بعد بأسلوب الكناية: وهو ذكر الملزوم وإرادة اللازم منه. فذكر اليمنى ملزوم أريد منه لازمه وهو القبول من المتصدق، مع أنَّ الكناية تجوز إرادة المعنى الأصلي ولا تنفيه كما هو المقرر عند علماء البيان[1].

وإن كان التجويز ممكنًا ولا يدل بالفعل على إرادته كما هنا، فالمازري وتبعه ابن حجر هو مذهب القائلين بالتأويل في هذه الصفات المنسوبة لله تعالى مما تدل على الجسمية والتحيز والتركّب والافتقار، وكلّها مما ينبغي تنزيه الله عنه، ودليلهم في ذلك كلام العرب وأسلوب حواراتهم، إذ بعد التتبع للكلام العربي يكون ذكر اليد اليمين بمعنى قبولها وإعطاء الثواب لفاعلها؛ ترغيبًا للمتصدق وتحسينًا لعمله.

ثم نقل عن الترمذي الرأي الآخر/ وهو وجوب الإيمان بهذه النصوص والاعتقاد بها وأنَّها محل التصديق، من دون ورود أمر على الواهمة التي تتصور الجزئيات المعنوية التي تنبعث من المحسوسات وترتبط بها، مما يؤدي إلى التشبيه والتجسيم، والإيمان بالنص وإمراره وتفويض علمه إلى الله تعالى مع إلغاء المشابهة للمخلوقات مذهب آخر لا يرتكب التأويل ولا يجازف به؛ لأن التأويل لا يذهب إليه إلا عند تعذر الحمل على الأصل ووجود سبب موجب للتأويل - كأن يكون ظاهر النص مخالفًا لأصل عام من أصول الشريعة وقاعدة معلومة من الدين بالضرورة - ويمكن إمراره وتفويض علمه إلى الله تعالى مع إحالة المعاني الجسمية؛ فالذي ارتكب التأويل في هذه النصوص الدينية رأى أنَّها مخالفة لأصول العقيدة من نفي الجسمية، فأحوجه الأمر إلى التأويل، وطريق التفويض رأى أنَّه لا ضرورة في ذلك، فيؤمن المكلّف بالنصوص ويحيل معانيها الحسية.

لكن هذه القضية بالتصورين السائدين في كتب العقيدة الإسلامية لم تسلم لدى بعض العلماء قديمًا وحديثًا، فمالوا إلى الاعتقاد بحقيقة هذه الصفات وإمكانيَّة إسنادها إلى الله تعالى مع نفي جميع لوازمها من

---

(١) مفتاح العلوم للسكاكي (ص٤٠٢)، علوم البلاغة للمراغي (ص٣٠١).

الجسمية والتركب، بعبارة مشهور يرددونها: «**لله تعالى يد حقيقة تليق بذاته، لا يتصور فيها المشابهة، وخاليةٌ من الجسمية على المعنى الذي أراده الله تعالى**»، وهم بذلك يقترَّبون شيئًا ما من التفويض، ويبتعدون عن التجوُّز وحملِ الكلام على ما يفهم المخاطبون به أثناء الحوار.

يقول خالد الشايع في استدراكه وتعقيبه على الشيخ الأرناؤوط: «**وكلام الترمذي رَحِمَهُ اللهُ فيه إثبات صفات الله التي وصف بها نفسه، أو وصف بها نبيه ﷺ من غير أن يشبه الله فيها بأحد من خلقه وتنزيهه عما لا يليق به تعالى من غير تعطيل.**

أمَّا ما نقله الشيخ شعيب عن الحافظ ابن حجر عن المازري فلا يتَّفق مع ما قرَّره السلف؛ فإن النبي ﷺ خاطبهم بلسان عربي مبين، ودلَّ بوضوح كما دلّت نصوص أخرى على إثبات صفة اليد لله تعالى، وسياق الحديث دل أيضًا على أنَّ الله تعالى يقبل الصدقة قبولًا حسنًا»[1].

فالملاحظ من هذه التعليقة محاولة الباحث الاستدلال بكلام الترمذيّ على تصوره، مع أنّ نصّ الترمذيّ لا يحتمل ما ذكره من توجيه، فالإيمان بالنص شيء وإثبات صفة اليد لله تعالى شيء آخر، كما أنّ محاولته التوفيق بين وجود صفة حقيقة تسمى "يدًا" مع لازم المعنى وهو القبول حملٌ على الكناية وقولٌ بالتجوز والمجاز، سواء سمي مجازًا أو لا؛ لأنَّ الكناية كما تقدم ذكر الملزوم وإرادة اللازم مع جواز إرادة المعنى الأصلي، فـ"زيد كثير الرماد" كناية عن "الكرم"، ويحتمل إرادة المعنى الأصلي وهو كثرة الرماد من دون إرادة الكناية أصلًا، وإلا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز.

وأما كلام الباحث ومزلقه أنه جوّز إرادة المعنى الكنائي (قبول الصدقة) والمعنى الحقيقي معًا (وهو اليد اليمين)، مع أنَّ تجويز إرادة المعنى الحقيقي لا يجتمع مع إرادة المعنى اللَّازمي إلا عند من يجوّز جمع الحقيقة والمجاز، واحتجَّ الباحث بأنَّ الخطاب باللّغة العربيّة الواضحة، وأنَّه لا يحتمل النصّ إلا إثبات اليمين (اليد)، مع أنَّ المتوارد على أذهان الفصحاء والمعتادين لكلام العرب عندما يسمع قوله تعالى: ﴿إِلَيۡهِ

(١) استدراك وتعقيب على الشيخ شعيب الأرناؤوط في تأويله بعض أحاديث الصفات للشايع (ص٢٠، ٢١)، دار بلنسية، ط١-١٤١٩هـ.

﴿يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥۚ﴾ [فاطر: ١٠]، لا يلتفت الذهن إلى الأيدي والأيمان، بقدر ما يرد على الذهن الكناية عن القبول والرضا بما يقوله الإنسان ويعمله من الأقوال والأعمال الصالحات.

ونالت هذه القضية اهتمام الرازي سابقًا من خلال بيان العلاقة بين الدليل القطعي العقلي وورود أدلة نقليَّة يشعر ظاهرها خلاف تلك الأدلة بقوله:

«فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة؛ إما أن يُصدَّق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين وهو محال. وإما أن يُبطلا، فيلزم تكذيب النقيضين وهو محال. وإما أن يُصدَّق الظواهر النقلية ويُكذَّب الظواهر العقلية، وذلك باطل؛ لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ وظهور معجزاته، ولو جوّزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية صار العقل متهمًا غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة، فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يفضي إلى القدح في العقل والنقل معًا وأنَّه باطل.

ولما بطلت الأقسام لم يبقَ إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأنَّ هذه الدلائل النقلية إما أن يقال إنها غير صحيحة، أو يقال إنها صحيحة، إلَّا أنَّ المراد منها غير ظواهرها، ثم إن جوّزنا التأويل اشتغلنا على سبيل التبرّع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم يجز التأويل فوّضنا العلم بها إلى الله تعالى، فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات»[1].

وقد تبيَّن بهذا التوضيح معنى كلام الترمذي أنَّنا نؤمن بهذه الأحاديث وأنَّها صحيحة، مع نفي أن يكون المراد ظواهرها، سواء قلنا بالتفويض أو بالتأويل.

ومن صور الانزلاق الوهمي: قول بعض المعترضين على كلام الرازي المحكم: «**اشتغلنا على سبيل التبرع**». واعتقد أنَّ مراده المعنى العرفي للتَّبرع؛ حيث يفسر الكلام متبرعًا وليس دينًا ومنهجًا علميًّا، وغاب

(١) أساس التقديس (ص٢٢٠، ٢٢١)، طبعة الحلبي، ١٣٥٤هـ. المطالب العالية (٩/ ١١٦، ١١٧).

عنه أنَّ مهمَّة المتكلم تقتصر على ذكر القانون في النصوص المتشابهة، ويتولى اللغوي والمفسر والبياني القيام بعمليات التأويل المناسبة؛ لأنَّ ذلك تخصصه الحقيقي وعلمه المتعمق فيه.

ومن هذا التعمق في التخصص: نشأ كلام السهيلي الذي رأى أنَّ العين واليد يتوهم المتوهم أن الحقيقة العضو، وأنَّ الإبصار والقوة مجاز لهما، ويرى أنَّ هذا من التوهم؛ بل الحقيقة فيهما والمجاز على العكس، فيقول: «**قال تعالى**: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ [طه: ٣٩]**، فهي حقيقة لا مجاز كما توهم أكثر الناس؛ لأنَّه صفة بمعنى الرؤية والإدراك، وإنما المجاز في تسمية العضو منها .... فالعين في أصل الوضع مصدر كالزين والدين والعين والرين، فـ"العين" التي هي الجارحة سميت عينًا؛ لأنَّها آلة ومحلّ لهذه الصفة التي هي العين، وأما "اليد" فهي عندي في أصل الوضع كالمصدر عبارة عن صفة لموصوف.**

فـ"يديت" فعل مأخوذ من مصدر لا محالة، والمصدر صفة لموصوف، ولذلك مدح سبحانه بـ"الأيدي" مقرونة مع "الأبصار" في قوله تعالى: ﴿ٱلۡأَيۡدِي وَٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [ص: ٤٥]**، ولم يمدحهم بالجوارح؛ لأن المدح لا يتعلّق إلا بالصفات لا بالجواهر.**

وإذا ثبت هذا فصحّ قول أبي الحسن الأشعري أنَّ "اليد" في قوله: «وخلق آدم بيده» من قوله تعالى: ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: ٧٥] **صفة ورد بها الشرع ولم يقل إنَّها في معنى "القدرة" كما قال المتأخرون، ولا في معنى "النعمة"، ولا قطع بشيء من التأويلات تحرّزًا منه لمخالفة السلف، وقطع بأنَّها صفة تحرزًا عن مذاهب أهل التشبيه والتجسيم.. وأنَّها صفة سميت الجارحة بها مجازًا، ثم استمر المجاز فيها حتى نسيت الحقيقة، وربّ مجاز كثر واستعمل حتى نسي أصله وتركت حقيقته**»[1].

فهذه القضية لها تعلقان؛ الأوَّل يرتبط بموضوع علم الكلام، والعلاقة بين إثبات هذه الصفات بظواهرها ودلائل العقل القطعية المانعة منه، وبعد أنْ ينتهي المتكلمون إلى الأسلوب الأمثل يتركون مهام التأويل إلى الطرف الثاني وهم علماء اللغة والبيان، الذين يقررون المعنى التأويلي المناسب، سواء كان تأويل مفرد كما في المجاز المرسل، أو مركب كما في بعض الاستعارات والكنايات والمجازات العقلية، وقد يتبرع

(١) نتائج الفكر في النحو (ص٢٢٧- ٢٢٩).

المتكلم بمهام اللغوي ويقوم بعمليات التأويل، مع إقراره بأنَّ هذه العملية تحتاج إلى تثقيف من اللغوي المتخصص بأعماق النصوص وعلائقه.

ولا نريد الإطالة في الوقوف على هذه القضية التي استغرقت الكثير من الأوقات والأوراق والجهود، ونحسب أنَّ الطرفين المختلفين بإلغائهما المعاني التجسيمية الحسية ونفي الكيفية ناجيان مبتعدان عن الوقوع في الخطأ الاعتقادي، وإن كان كلام الفريق الثاني متناقضًا بعض الشيء بين إلغاء كل خواص الجسمية عن هذه الألفاظ، وإثباتها صفات حقيقية على مراد الله تعالى بها من دون تفويض علمها لله تعالى، مستدلين بذلك من صفات المعاني كـ(العلم) بأن علم المخلوقين غير علم الخالق، ومع ذلك تثبتون له صفة العلم، ونسوا أنَّ تجريد علم الخالق عن كلِّ المعاني البشريَّة للعلم لا يلغي حقيقة العلم وهو انكشاف الأشياء له على ما هي عليه، وأنَّ إفراغ اللفظ من دلالاته وإثباته لله تعالى على أنَّه معنى معروف يمكن تصوره تناقضٌ ظاهرٌ لا يفهمه الذهن.

٢- بين المتضادين:

ومن نماذج الانزلاق في الاستدلال: قصر الدلالة على أحد المعاني، وإنكار غيرها مع كونها رأيًا وإن كان مرجوحًا، وهذا من أمثلة التزمّت في قراءة النص الديني، وقد ظهر ذلك في الحديث الوارد عن أبي هريرة ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: «**أنهكوا الشوارب وأعفوا اللحى**»[١]؛ فالفعل "أعفوا" مشترك بين معنيين متضادين في كلام العرب؛ **الأول**: وفّروا وكثّروا، من عفو الشيء وهو كثرته ونماؤه، **والثاني**: قصّروا وأنقصوا أو خفّفوا وقللوا، ومن الأول قوله تعالى ﴿ثُمَّ بَدَّلۡنَا مَكَانَ ٱلسَّيِّئَةِ ٱلۡحَسَنَةَ حَتَّىٰ عَفَواْ﴾ [الأعراف: ٩٥] أي: كثّروا، ومن الثاني قول زهير[٢]:

تَحَمَّلَ أَهلهَا مِنْهَا فبانوا ... على آثار مَنْ ذهبَ العَفَاءُ

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (٧/ ١٦٠)، وأحمد في مسنده (٦/ ٥٣٧).

(٢) ديوان زهير بن أبي سلمى - شرحه وقدم له علي فاعور (ص١٤)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١ - ١٩٨٨م.

يقصد الشاعر الدعاء ضجرًا بما يقاسي من الشوق، والمعنى: من ذهب لم أحزن عليه ولم أشفق لذهابه، وكانت العرب تقول: «**عفا المنزل إذا درس**». فذهب بعض العلماء إلى أن معناه: قصّروا وأنقصوا، وذهب الجمهور إلى أن معناه: وفّروا وكثّروا، واستدلّوا بخبر الصحيحين: «**خالفوا المشركين؛ وفّروا اللحى وأحفوا الشارب**»[1].

والراجح من القولين هو الأول الذي قال به الجمهور، ولكن من غير إلغاء للقول المرجوح، مع أنه يمكن الجمع بينهما من خلال توفير اللحى والعمل على تشذيبها وتنظيمها وتعديلها، إلا أنَّ الحركات الشبابية المعاصرة المنسوبة للجهاد تعمل على إخراج صورة المسلم بالشكل غير اللائق به، فقد وجدناهم بلحى لا تناسب وجه المسلم وزينته وسمته القائم على الاعتدال والتوسط، بحيث تثير الفزع والاشمئزاز مما لم يألفه الناس عن العلماء العاملين.

٣- الاستدلال على القاطع بنص لغوي دلالته ظنية:

ومن نماذج الانزلاق الاستدلالي نتيجة ترك الفهم اللغوي المناسب: ما استدلت به الشيعة الإمامية من قوله ﷺ: «**من كنت مولاه فعلي مولاه**»[2] بأنَّه نصّ قاطع في إفادة إمامته الدنيوية للمسلمين بعد وفاة النبي ﷺ.

وقد أجاب الهيتمي على ذلك الانزلاق الاستدلالي الذي لا يزال صداه مسموعًا في الوقت الحاضر بأجوبة؛ منها: «**أن كون "المولى" بمعنى "الإمام" لم يعهد لغة ولا شرعًا، فإن أحدًا من أئمة العربية لم يذكر أن "مفعلًا" تأتي بمعنى "أفعل". والمولى يأتي بمعنى: الناصر والمحبوب والمعتق والعتيق والمتصرف في الأمر، والمتعين من هذه المعاني هو الناصر، ولو سلمنا كونه "أولى" فليس المراد أنَّه الأولى بالإمامة؛ بل بالاتباع والقرب منه؛ كقوله تعالى:** ﴿إِنَّ أَوْلَى ٱلنَّاسِ بِإِبْرَٰهِيمَ لَلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ﴾ [آل عمران: ٦٨]»[3].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (٧/ ١٦٠)، والبيهقي في السنن الكبرى (١/ ٢٣٢).

(٢) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (٧/ ٣٠٩)، والترمذي في سننه (٦/ ٧٤)، والحاكم في المستدرك على الصحيحين (٣/ ١١٨).

(٣) الصواعق المحرقة (٥٨- ٦٣).

ونلحظ أنَّ الدلالة اللغوية لـ"المولى" التي هي السيد والناصر قد تحولت من عمومها إلى الرئاسة الدنيوية وإمرة المسلمين، لتكون نصًا على إمامته ﷺ، مع أنَّ النصّ بعيد كل البعد عن هذا التقييد ولا يدل اللَّفظ عليه صراحة ولا تضمنًا ولا التزامًا، فأيَّة علاقة بين السيادة والنصرة وكونه أميرًا للمؤمنين بعد وفاة النبي الكريم ﷺ، وهل تلغى السيادة والنصرة لو لم يكن أميرًا لهم، أو قبل وفاة النبي ﷺ؟!

فهذه الاستدلالات البعيدة لا تقرّها اللّغة إلا بضرب من التكلف، مع أنَّ النصّ في أصول الدين كما يظنّ المخالف، ولا بدّ أنْ تكون دلالته قطعيَّة ونصًا في الموضوع، ومن نفس الجذم في الانزلاق الاستدلالي تأويل أهل الشام قوله ﷺ لعمار بن ياسر ﷺ: «**تقتلك الفئة الباغية**»[1] فقالوا: «**نحن لم نقتله إنما قتله من جاء به حتى أوقعه بين رماحنا**»، وهذا التأويل مخالف لحقيقة اللفظ وظاهره؛ فإن الذي قتله هو الذي باشر قتله لا من استنصر به؛ ولذا ردّ عليهم من هو أولى بالحق والحقيقة منهم، فقالوا: «**أفيكون رسول الله ﷺ وأصحابه هم الذين قتلوا حمزة والشهداء معه؟ لأنهم أتوا بهم حتى أوقعوهم تحت سيوف المشركين**»[2]

وكان اللغويون القدامى منتبهين لأمثال هذه التأويلات الزائغة عن المنهج ذي الرؤية المتكاملة الناظرة للنصوص جميعها، فقد روي أن «**معتزليًا قال لأبي عمرو بن العلاء: أريد أن تقرأ** ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] **بنصب لفظ الجلالة ليكون "موسى" هو المتكلم لا الله، فقال أبو عمرو: هب أنّي قرأت هذه الآية كذا، فكيف تصنع بقوله تعالى:** ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: ١٤٣] **فبهت المعتزلي**»[3]. فاللغة وفقهها كفيلان بالوقوف بالمرصاد تجاه الاستدلالات والتأويلات والتحريفات للنصوص الدينية؛ لأنَّ من عادة المغالي عند وجود نصوص دينية تخالف مذهبه وتناقض رأيه أو رأي من يقلده سرعان ما يبحث عن تأويله، فيخرجه عن قواعد العربية ويتكلّف في استنطاق النص، فيقع في فهم خطأ؛ بل ويردّ النص من حيث لا يدري، فيروى أنَّ قدريًّا قيل له: «**كيف تقول: ما خلق الله**

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه (٤/ ٢٢٣٦)، الترمذي في سننه (٦/ ١٤٤)، والحاكم في المستدرك على الصحيحين (٢/ ١٦٢).

(٢) ابن قيم الجوزية (١/ ١٣).

(٣) شرح العقيدة الطحاوية (ص١٦٨).

شرًا، وهو سبحانه يقول: ﴿مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ [الفلق: ٢] **فقال: لست أقرؤها هكذا، قيل له: فكيف تقرؤها؟ فقال: "من شرٍّ ما خلقَ"، فينوّن "شرًا" ويجعل "ما" نفيًا»**[١].

وقد أشّر الشاطبي مجموعة من الانزلاقات الاستدلالية الناجمة عن الخطأ في الفهم اللغوي وعدم استكمال الآلة لعلم اللغة ومباحثه بقوله:

«ومن أرباب الكلام:

- من ادعى جواز نكاح الرجل منا تسعة حرائر مستدلًا بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ﴾ [النساء: ٣]**، ولا يقول مثل هذا من فهم وضع العرب في "مثنى وثلاث ورباع".**

- ومنهم من يرى شحم الخنزير وجلده حلالان؛ لأن الله تعالى قال: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ﴾ [المائدة: ٣] **فلم يحرم شيئًا غير لحمه، ولفظ اللحم يتناول الشحم وغيره بخلاف العكس.**

- ومنهم من فسّر "غوى" في قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١] **أنّه تخِم من أكل الشجرة، من قول العرب: غوِي الفصيل يغوى غوًى إذا بشم من الشرب اللبن، وهو فاسد؛ لأن "غوِي الفصيل" فعِلَ، والذي في القرآن على وزن (غوى): فعَلَ.**

- وفي قوله: ﴿وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًاۗ وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا﴾ [النساء: ١٢٥] **أي: فقيرًا إلى رحمة الله من (الخَلّة) بفتح الخاء محتجين على ذلك بقول زهير**[٢]**:**

وإن أتاه خليل يوم مسألة ... يقول لا غائب مالي ولا حرمُ

قال ابن قتيبة: أي فضيلة لإبراهيم في هذا القول، أما يعلمون أنَّ الناس فقراء إلى الله، وهل إبراهيم في لفظ "خليل الله" إلا كما قيل: موسى كليم الله وعيسى روح الله»[٣].

---

(١) حز الغلاصم في إفهام المخاصم (ص١٠٨).

(٢) ديوانه (ص١١٥).

(٣) الموافقات (٣/ ٢٣٤، ٢٣٥).

٤- نصوص التكفير الموهومة:

ومن نماذج الانزلاق الاستدلالي المعاصر: إدخال (العمل) في مسمى (الإيمان)، ووصم تارك العمل بالكفر العملي تمييزًا له عن الكفر الاعتقادي؛ اعتمادًا على ظواهر النصوص القرآنية وعدم الجمع فيما بينها؛ مع أنَّ الأنسب تخصيص كلمة "الكفر" بالاعتقاديات القطعية المناقضة لأصل الإيمان دون المسائل الخلافية، وتخصيص كلمة "الفسق" بمرتكب المعاصي؛ فاستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]، فقالوا: إنَّ الله وصف تارك الحج بالكفر، وترك الحج ذنب، فإذًا كل مرتكب للذنب كافر[1].

واستدلت جماعة التكفير والهجرة بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ﴾ [الصف: ١٢]، فقالوا: إن الآية تحتوي على أمرين: ألا يشركن بالله شيئًا وفيها المحرمات قطعًا، وأن لا يعصين في معروف وفيها الفرائض. وبنوا على ذلك أنَّ من لم يستكمل شروط البيعة ويؤدي الفرائض جميعها لا يعتبر مسلمًا.

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوٓا۟ أَنَّهُۥ مَن يُحَادِدِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَأَنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدًا فِيهَا ذَٰلِكَ ٱلْخِزْىُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ٦٣]، فقالوا: هذه الآية تدل على كفر من نقض فريضة أو اجترح محرّمًا وتقول بخلوده في النار، وبقوله ﷺ: «**من حمل علينا السلاح فليس منّا**»[2]، بمعنى أنَّه ليس من جماعة المسلمين، وأنَّ من ارتكب معصية كبيرة أو صغيرة فيلزمه التوبة وإلا صار كافرًا. واستدلوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلتَّوْبَةُ عَلَى ٱللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلسُّوٓءَ بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِن قَرِيبٍ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٧]، وفهموا القريب الفوري، فمن لم يتب في رأيهم فهو كافر[3].

---

(١) مفاتيح الغيب للرازي (٨/ ٣٠٥)، اللباب في علوم الكتاب لابن عادل (٥/ ٤١٩)، تفسير القاسمي (٢/ ٣٦٦، ٣٦٧).

(٢) أخرجه مسلم (١/ ٩٨).

(٣) الحكم وقضية تكفير المسلم للبهنساوي (ص١٢٤).

فأغرقوا الناس في مسائل التكفير والارتداد عن الدين وإقامة الحدود بناءً على تلك الاستدلالات الفاسدة، مخالفين مناهج أهل السنة والجماعة، ومناقضين أصول أئمة الإسلام والفقهاء المعتبرين، فأصبحت الدنيا فوضى، وكل شخص له حق التكفير وإقامة الحد ومحاسبة الناس، كقول أحدهم: «**أمَّا من قال لا إله إلا الله محمد رسول الله وهو مقيم على شركه يدعو الموتى ويسألهم قضاء الحاجات وتفريج الكربات، فهذا كافر مشرك حلال المال والدم، وإن قال لا إله إلا الله محمد رسول الله وصلى وصام وزعم أنه مسلم، وأمَّا إن وحّد الله تعالى ولم يشرك به لكنَّه ترك الصلاة ومنع الزكاة؛ فإن كان جاحدًا للوجوب فهو كافر إجماعًا، وأما إن أقرّ بالوجوب ولكنَّه ترك الصلاة متكاسلًا عنها، فهذا قد اختلف العلماء في كفره**»[(١)]، فهذا القائل لا يفرق بين الجاهل والعالم، والمسائل الاعتقاديَّة القطعيَّة والمسائل المختلف في جوازها، كمَن رأى جواز التوسل والاستغاثة والدعاء بالجاه مع أنَّها من المسائل الفقهية الخلافية، كما لا يفرق الكاتب بين ترك إظهار شعائر الإسلام والدين كالأذان وصلاة العيدين وبين تارك الصلاة فرادى، فيستدل بتلك الصورة من جواز مقاتلتهم والحكم بارتدادهم مع الصورة الثانية التي تدل على ترك العمل من الأفراد.

وتركوا النصوص التي شهدت للموحدين بالإيمان وإن ارتكبوا المعاصي متعمدين أو غير متعمدين، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٨]، وتسمية طرفيّ القتال مع أنّ أحدهما حقّ والآخر مبطل بالمؤمنين بقوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ﴾ [الحجرات: ٩].

وقد بيّن الشاطبي القاعدة في هذه القضية الخطيرة بقوله: «**والقاعدة في ذلك أنَّ اللفظ يؤخذ على ظاهره ما لم تصرفه قرينة؛ فإن وجدت قرينة تدل على صرف لفظ الكفر في الحديث عن معناه الأصلي وهو الكفر الأكبر أمكن المصير إلى أنَّه كفر أصغر؛ لثبوت إمكان ذلك في السنة الشريفة**»[(٢)].

---

(١) الفواكه العذاب في الرد على من لم يحكم السنة والكتاب (ص٥٩).

(٢) الموافقات (٣/ ١٤٠).

وقد نبّه اللّغوي أبو عبيد بن سلام إلى الموضوع من خلال قوله: «**وأما الآثار والمرويات بذكر الكفر والشرك ووجوبها بالمعاصي، فإنَّ معناها عندنا ليست تثبت على أهلها كفرًا ولا شركًا يزيلان الإيمان عن صاحبه، وإنما وجوهها أنَّها من الأخلاق والسنن التي عليها الكفار والمشركون**»[1].

وأجاب النووي في تأويل الحديث الذي يشير ظاهره إلى كفر من ادعى لغير أبيه: «**وفيه تأويلان؛ أحدهما: أنه في حق المستحلّ، والثاني: أنَّه كفر النعمة والإحسان وحق الله تعالى وحق أبيه، وليس المراد الذي يخرجه من ملة الإسلام**»[2].

فالجهل بدلالة لفظ "الكفر" أوقع الغلاة والمتعصبين في تكفير المسلمين لإتيانهم بعض المعاصي، ففهم هؤلاء المتعصّبون من النّصوص الشرعيَّة التي تصف بعض أصحاب المعاصي بالكفر أو تنفي عنهم اسم المؤمنين، أو أنَّهم مستحقون الخلود في النار، إنَّها نصوص تشهد على بعض جماعة المؤمنين بالكفر بالأكبر المخرج عن الملة، وأنَّ العمل داخل في دائرة الإيمان، كقوله ﷺ: «**سباب المسلم فسوق وقتاله كفر**»[3].

٥- النص وتعدد المعاني:

ومن نماذج الانزلاق الاستدلالي المعاصر ما يراه بعض الملحدين في النصّ القرآني من تناقضات موهومة يدخل منها إلى تشكيك العوام بعقائدهم ودينهم، فقد لحظ أحدهم في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ [الذاريات: ٤٧] التي يستدل بها علماء الإعجاز العلمي على التوسّع الكوني والتمدّد الحاصل فيه، فيرى أنَّ هذا النصّ القرآني لا يشير إلى هذه القضية بحجّة أنَّ الفعل "أوسع" في المعجم العربي يأتي لمعنى "القدرة"، وأنّ "الموسعون" بمعنى: لقادرون وأغنياء عن المساعدة والحاجة إلى المعين[4]، متناسيًا هذا القائل أنَّ النص القرآني ذو طبيعة لغوية مرنة وثرية الدلالات، وأنَّها لا تقف عند حدود الدلالات المعروفة وقت النزول؛ لأنه نص يمتلك وفرة من المعاني التي يمكن استعمالها مع تغير

---

(١) الإيمان (ص٤٣).

(٢) شرح النووي على مسلم (٢/ ٥٠).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (١/ ١٩)، ومسلم في صحيحه (١/ ٨١).

(٤) مجلة الملحدين العرب الإلكترونية، الحلقة الخامسة (ص٤٩ وما بعدها).

الزمان والمكان؛ ولأنه نص يخاطب الناس وقت ومكان النزول والأوقات والأمكنة الأخرى، فلا يمكن قصره على الدلالة المعروفة السائدة آنذاك، وهذه سمة النص القرآني في الخطاب وصلاحيته لكل زمان ومكان.

وكان من عادة العلماء التصدِّي لتلك الانزلاقات الاستدلالية التي لا تساعد اللغة على دلالتها وما حملت عليه من معانٍ، ونلحظ سيلًا من ذلك عند المفسرين؛ فقد حمل الشوكاني على السدي في تفسيره "الأمانة" من قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢]، بائتمان آدم ابنه قابيل على ولده هابيل وخيانته إياه، فقال: «**وما أبعد هذا القول، وليت شعري ما هو الذي سوّغ للسدي تفسير هذه الآية بهذا، فإن كان ذلك لدليل دلّه على ذلك فلا دليل، وليست هذه الآية حكاية عن الماضين من العباد حتى يكون له في ذلك متمسّك، وإن كان تفسير هذا عملًا بما تقتضيه اللغة العربية فليس في لغة العرب ما يقتضي هذا ويوجب حمل هذه الأمانة المطلقة على شيء كان في أوّل هذا العالم**»(١).

كما يتناول الشوكاني تأويل "التين" بمسجد دمشق و"والزيتون" بمسجد بيت المقدس بقوله: «**وليت شعري ما الحامل لهؤلاء الأئمّة على العدول عن المعنى الحقيقي في اللّغة العربيّة والعدول إلى هذه التفسيرات البعيدة عن المعنى المبنيّة على خيالات لا ترجع إلى عقل ولا نقل**»(٢).

وناقش الفخر الرازي المرويات في فواتح السور بقوله: «**وهذه الأقوال ليست قوية لما بيّنا أنه لا يجوز من الله تعالى أن يودع كتابه ما لا تدل عليه اللغة لا بالحقيقة ولا بالمجاز؛ لأنا أن جوّزنا ذلك فتح علينا قول من يزعم أن لكل ظاهر باطنًا**»(٣).

---

(١) فتح القدير (٤/ ٣٥٤).

(٢) م. ن (٥/ ٥٦٦).

(٣) مفاتيح الغيب (٢١/ ٥٠٦).

٦- **الاستدلال بالنصوص المغايرة للمطلوب:**

ومن نماذج الانزلاق الاستدلالي المعاصر: إيراد النص القرآني عند من يحاول إثبات وجود الله تعالى عن طريق الحقائق العلمية التي لا تتناقض مع مقررات الوحي والعقل السليم، يقول سفر الحوالي في ذلك:

«**وأما الأساطير والأوهام والتخرصات والخيالات والوساوس، وهذه تسميها كل ملة منحرفة باسم تزعمه؛ فالكفار أصحاب النظريات الكونية والنفسية المخالفة للوحي يُسمونها "حقائق علمية"، وهؤلاء كذبهم الله تعالى وهدم منهجهم بآيةٍ واحدةٍ من كتابه:** ﴿مَّآ أَشۡهَدتُّهُمۡ خَلۡقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَا خَلۡقَ أَنفُسِهِمۡ وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلۡمُضِلِّينَ عَضُدٗا﴾ [الكهف: ٥١]، **والفلاسفة ومن حذا حذوهم من المتكلمين المنتسبين للإسلام يسمونها "البراهين" أو "القواطع العقلية"، وهؤلاء ساروا على المنهج الإبليسي في معارضة الوحي بالرأي:** ﴿قَالَ أَنَا۠ خَيۡرٞ مِّنۡهُ خَلَقۡتَنِي مِن نَّارٖ وَخَلَقۡتَهُۥ مِن طِينٖ﴾ [الأعراف: ١٢]»[١].

فقد استدل الباحث بآيتين لا علاقة لهما بالموضوع المستشهد به، فهنالك نصوص دينية تدعو الإنسان إلى التأمّل بالكون والنَّفس للاستدلال من العالم الكبير والصغير على وجود الله تعالى، وأنَّ الحقائق الكونية والنفسيَّة لا تتقاطع مع مقررات الوحي، لكن تسمية النظريات المخالفة للوحي بالحقيقة العلمية لا يجوز أن يستشهد له بهذه الآية، وإنَّما في تسمية الظن حقيقة وعلمًا، وأنَّ الظن لا يغني من الحق شيئًا.

وانزلق الباحث أكثر عندما نعت المتكلمين بالسيرورة على المنهج الإبليسي، في معارضة الوحي بالرأي، مع أنَّ المتكلم هو الذي يؤيّد الوحي بمقررات العقل القطعيّة، ومتى وجد تصادمًا بينهما نهض للدفاع عن الوحي والعقيدة ونصوصهما الشرعيّة بالعقل السليم والمنطق المستقيم، فأين هذا الموقف من قول إبليس وتقديم تصوره عن المستحق للسجود، أهو المخلوق من نار أو من طين؟ مع أنّ الباحث لو أراد أن يناقش من لا يؤمن بنصوص الوحي يبدًا معه بالبراهين العقليّة والحجج المنطقيّة، وقد أشار الوحي إليها وصرّح بها، ولكن تعرض أمام المجادل ليست بعنوان كونها وحيًا، وإنما بعنوان كونها حججًا عقلية يسلمها الخصم، ثم يبيّن بعد التسليم أنَّها نصوص الوحي ومقرراته، وهذا هو الأسلوب العلمي للإقناع.

---

(١) منهج الأشاعرة في العقيدة (ص١٩، ٢٠).

فهرس المصادر والمراجع

١- أثر اللغة في اختلاف المجتهدين، عبد الوهاب عبدالسلام طويلة، دار السلام، ط٢، ٢٠٠٠م.

٢- إحياء علوم الدين، الغزالي، محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)، بيروت، دار المعرفة.

٣- إرشاد الفحول، الشوكاني، محمد بن علي (ت ١٢٠٥هـ)، تحقيق: أحمد عزو عناية، دمشق، دا

٤- الكتاب العربي، ط١، ١٩٩٩م.

٥- استدراك وتعقيب على الشيخ شعيب الأرناؤوط في تأويله بعض أحاديث الصفات، الشايع، دار بلنسية، ط١، ١٤١٩هـ.

٦- الاعتصام، الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠هـ)، تحقيق: سليم الهلالي، دار ابن عفان، السعودية، ط١، ١٩٩٢م.

٧- إعلام الموقعين، ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩١م.

٨- الإعلام بقواطع الإسلام، الهيتمي، أحمد بن محمد (ت ٩٧٤هـ)، تحقيق: محمد عواد، سوريا، ط١ - ٢٠٠٨م.

٩- الإيمان، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت ٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي - عمان، ط٥ - ١٩٩٦م.

١٠-البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، محمد بن عبد الله (ت ٧٩٤هـ)، دار الكتبي، ط١، ١٩٩٤م.

١١-تأسيس التقديس، الرازي، محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ)، عناية: أنس الشرفاوي وأحمد الخطيب، دار نور الصباح.

١٢-تفسير ابن كثير، إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ)، تحقيق: سامي سلامة، دار طيبة، ط٢، ١٩٩٩م.

١٣-التفسير من سنن سعيد بن منصور، أبو عثمان الجوزجاني (ت ٢٢٧هـ)، دراسة وتحقيق: سعد بن عبد الله، دار الصميعي، ط١، ١٩٩٧م.

١٤-تلبيس إبليس، ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي (ت ٥٩٧هـ)، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠١م.

١٥-حز الغلاصم في إفهام المخاصم، ابن الحاج القناوي، شيث بن إبراهيم (ت ٥٩٨هـ)، تحقيق: عبد الله البارودي، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٤٠٥هـ.

١٦-الحكم وقضية تكفير المسلم، المستشار سالم البهنساوي، دار الوفاء، المنصورة، ط٤، ١٩٩٤م.

١٧-الخصائص، ابن جني، أبو الفتح عثمان (ت ٣٩٢هـ)، الهيئة المصرية، ط٤.

١٨-ديوان زهير بن أبي سلمى، شرحه وقدم له علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.

١٩-سنن الترمذي، محمد بن عيسى (ت ٢٧٩هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٨م.

٢٠-السنن الكبرى، البيهقي، أحمد بن الحسين (ت ٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية.

٢١-سنن النسائي الكبرى، أحمد بن شعيب (ت ٣٠٣هـ)، تحقيق: حسن شلبي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠١م.

٢٢-شرح السنة، البغوي، الحسين بن مسعود (ت ٥١٦هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد زهير، المكتب الإسلامي، دمشق، ط٢، ١٩٨٣م.

٢٣-شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي (ت ٧٩٢هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٠م.

٢٤-شرح مختصر الروضة: سليمان بن عبد القوي (ت ٧١٦هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٧م.

٢٥-صحيح ابن حبان، محمد ابن حبان (ت ٣٥٤هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط ٢، ١٩٩٣م.

٢٦-صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ.

٢٧-الصواعق المحرقة، الهيتمي، أحمد بن محمد (ت ٩٧٤هـ)، تحقيق: عبد الرحمن التركي وكامل الخراط، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٧م.

٢٨-العرش، الذهبي، محمد بن أحمد، (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق: محمد بن خليفة، المدينة المنورة، ط٢، ٢٠٠٣م.

٢٩-علوم البلاغة، المراغي، أحمد بن مصطفى (ت ١٣٧١هـ).

٣٠-الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، أحمد بن عبد الرحيم العراقي (ت ٨٢٦هـ)، تحقيق: محمد تامر حجازي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٤م.

٣١-فتح القدير، الشوكاني، محمد بن علي (ت ١٢٥٠هـ)، دار ابن كثير، دمشق، ط١، ١٤١٤هـ.

٣٢-الفواكه العذاب في الرد على من لم يحكم السنة والكتاب، حمد بن ناصر الحنبلي (ت ١٢٢٥هـ)، تحقيق: عبد السلام بن برجس، دار العاصمة، ط١.

٣٣-كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، عبد العزيز بن أحمد البخاري (ت ٧٣٠هـ)، دار الكتاب الإسلامي.

٣٤-اللباب في علوم الكتاب، ابن عادل، عمر بن علي (ت ٧٧٥هـ)، تحقيق: عادل أحمد وعلي محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٨م.

٣٥-مجلة الملحدين العرب الإلكترونية، الحلقة الخامسة arabatheistbroadcasting.com .

٣٦-مجموع الفتاوى، ابن تيمية، أحمد بن عبد السلام (ت ٧٢٨هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد، السعودية، ١٩٩٥م.

٣٧-محاسن التأويل، القاسمي، محمد جمال الدين (ت ١٣٣٢هـ)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ.

٣٨-المستدرك على الصحيحين، الحاكم، محمد بن عبد الله (ت ٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية.

٣٩-المستصفى، الغزالي، محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٣م.

٤٠-مسند أحمد، أحمد بن محمد ابن حنبل (ت ٢٤١هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة، دار الحديث، ط١، ١٩٩٥م.

٤١-مصنف ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد (ت ٢٣٥هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الرياض، مكتبة الرشد، ط١، ١٤٠٩هـ.

٤٢-المطالب العالية من العلم الإلهي، الرازي، محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق: أحمد حجازي السقا ومحمد عبد السلام شاهين ونادية عبد الهادي، دار الكتاب العربي، ط١، ١٩٨٧م.

٤٣-مفاتيح الغيب، الرازي، محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤٢٠هـ.

٤٤-مفتاح العلوم، السكاكي، يوسف بن أبي بكر (ت ٦٢٦هـ)، ضبطه: نعيم زرزور، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٩٨٧م.

٤٥-المقدمة، ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ)، تحقيق: خليل شحادة، بيروت، دار الفكر، ط٢، ١٩٨٨م.

٤٦-المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي، يحيى بن شرف (ت ٦٧٦هـ)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٣٩٢هـ.

٤٧-منهج الأشاعرة في العقيدة، سفر الحوالي، دار منابر الفكر.

٤٨-الموافقات، الشاطبي، إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠هـ)، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن، دار ابن عفان، ط١، ١٩٩٨م.

٤٩-نتائج الفكر في النحو، السهيلي، أبو القاسم عبد الرحمن (ت ٥٨١هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٢م.

٥٠-الواضح في أصول الفقه، علي بن عقيل (ت ٥١٣هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٩م.

٥١-الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، مؤسسة قرطبة، ط٦.

البحث الثالث

الاختلاف المنهجي في قراءة التراث الإسلامي ومظاهر الخلل لدى الفكر الليبرالي المعاصر

إعداد/ د. حلمي السعيد السعيد علام

قسم العقيدة والفلسفة - كلية الدراسات الإسلامية والعربية

بنين - دمياط الجديدة

مُقَدِّمَة

ارتبط الفكر الليبرالي العربي المعاصر، بمجموعة من الإشكاليات والثنائيات من أهمِّها؛ الأصالة والمعاصرة، الحداثة والتراث، والنص القرآني، والمناهج المعاصرة، هذه الثنائيات أصبحت أكثر إشكاليات الفكر العربي الليبرالي، طرحًا وتداولًا، والتطوّرات الحاصلة في مناهج وأدوات فهم النصوص من جهة أُخرى، وهي ما ترتب عليها دعوات مختلفة، ومتنوعة إلى قراءة جديدة للتراث الإسلامي كله – من داخله النص القرآني الإلهي المقدس، والوحي – تُستثمر فيها آليات الفهم المعاصر، المبنية على تجاوز القراءة الدينية الشرعية المقدسة له، ونقله من الفهم الأيديولوجيّ إلى الدراسة العلميّة الموضوعيّة والمنهجيّة الراهنة التي ظهرت في مجال قراءة النّصوص كالبنيويّة، والهرمنيوطيقا، والسيموطيقا، والتفكيك.

تأثر الفكرُ الليبراليّ العربيّ المعاصر ببعض الفلسفات، والمناهج الغربية التي لا تخلو من خلل علمي ومنهجي واضحين، زاعمين ضرورة الاعتماد عليها، من أجل فهم النص الديني، وتحديد مدلولات القرآن والسنَّة، إنَّ محور القضية يتحول هنا من الخطاب الديني إلى النص الديني، والمقصود هنا هو القرآن، وفي النهاية تمهد إلى نبذ الوحي والتخلي عنه.

ومن اللافت للنظر، وجود الإكبار المبالغ فيه لهذه المناهج الغربية المعرفية، التي أبدعتها عقول متأسسة على وعي آخر، وإدراجها في تناول القرآن بكيفيات غير صالحة، إضافة إلى الزهد في مبدعات العقل الإسلامي، والإصرار على ضحالتها وضعفها.

نتيجة لذلك.. تأتي أهمية الموضوع والكتابة فيه؛ ذلك أنَّ هناك حاجة ماسة؛ لتوضيح هذه المناهج الغربيّة التي تم تطويعها قسرًا في قراءة التراث الإسلامي، وبيان مظاهر الخلل فيها، وفي الفكر الليبرالي الذي تبناها. وينتظم البحث من مقدمة، ومبحث تمهيدي، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وقائمة بأهم المصادر والمراجع.

*****

مبحث تمهيدي

خصوصية التعامل مع التراث الإسلامي

إنَّ أنصار مدرسة إعادة قراءة التراث العربي الإسلامي – من الليبراليين العرب المعاصرين – اتَّخذوا لأنفسهم منهجًا؛ لدراسة التراث العربي وإعادة قراءة النص الديني وفق منهج بحثي يستمد أصوله من مناهج البحث في العلوم الإنسانية الغربية التي نبتت في بيئة خاصة، وتأثرت بموروث تاريخيّ مطبوع بالصراع الحاد بين الدين والعلم، وبالسّعي الحثيث للسيطرة على ميدان السياسة، والمعرفة بين رجال الدين، ورجال العلم منذ القرون الوسطى الأوروبية، وأغفل هؤلاء معطًى خاصًا بالتراث العربيّ وبالدين الإسلاميّ، هو اختلاف طبيعة الميدانين، وكذا الاختلاف الجذري، والعميق بين المسيحية والإسلام، وراحوا مع الأسف يطبقون الأدوات نفسها – الخاصة بالفكر الغربي – على التراث الإسلامي وعلى النصّ الديني على وجه التحديد، ولهذا جاءت دراساتهم نسخًا مشوهًا لما قام به المستشرقون الحاقدون على الإسلام منذ أمدٍ بعيد؛ لذا كان لزامًا توجه القصور في هذه المنهجية الليبرالية التي لم تكن يومًا ما موضوعية، أو منهجية في إعادة قراءة التراث وتنقيته مما علق به، كما ادّعت، وبيان خصوصية التعامل مع التراث الإسلامي فيما يلي:-

أولًا/ انعكاس المبادئ الإسلامية الأساسية على النشاط المعرفي عبر تاريخنا منحه خصائصه الإسلامية المتميزة التي يمكن أن تمثل ليس مبررًا لاستمراره في العالم فحسب؛ بل تمنحه القدرة على اقتحام شبكة النشاط المعرفي للحضارة الراهنة، والقدرة الفعالة على الإسهام المستقبلي فيه، فالتراث هو تراث إسلامي على وجه التحديد، يعكس تصوّرًا متميزًا للكون والعالم والوجود، وأنه – بشكلٍ أو بآخر- تعبير عن العقيدة والشريعة الإسلاميّتين.

إنَّ ربانية وإلهية النص الشرعي لا تنفي واقعيّة محتواه ومضمونه ولا تنفي انتماءه إلى الوجود الثقافي والاجتماعي الإسلامي، وشريعة الإسلام ليست نظامًا منفصلًا عن تطلعات الناس ومصالحهم.

«إنَّ الشريعة مبناها وأساسها على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت من العدل إلى الظلم، ومن القسط إلى الجور، ومن الرحمة إلى ضدها، فليست من الشريعة وإنْ أدخلت فيها بالتأويل»[1].

لقد هيأت العقيدة الإسلامية عن طريق المعطيات القرآنية والنبوية المناخ المناسب للنشاط المعرفي، ومنحته الحوافز والمبررات، ودفعته إلى العطاء، ومكنته من مجابهة تحدّيات المعارف التي وجد المسلمون أنفسهم قبالتها في أعقاب عملية الفتح الكبرى، والتي كان عليهم أنْ يؤصلوا شخصيتهم الثقافية إزاءها باختيار الحل الوسط الذي يقوم على الانفتاح والتحصن، والقبول، والرفض، الأخذ والعطاء، وأنّ أيّة محاولةٍ لتوهم فصل أو تعارض هذا، إنما هو أسلوب مضلل في دراسة تاريخنا المعرفي، ولن تكون نتيجته سوى حشود من الأوهامِ والأخطاءِ التي تنافي روح البحث العلمي الجاد[2].

ثانيًا/ النص الديني يتحرر من الجغرافيا والتاريخ؛ حيث يتجاوز مواضعات الزمان والمكان، ويمضي ليتعامل مع كل لحظة أو بيئة وفق مطالبها المتميزة، قديرًا على الحضور بكل ثقله في قرنٍ عاشرٍ أو عشرين، في ساحة إفريقيّة أو آسيويّة أو أمريكيّة، ومن ثمَّ فإنَّ محاولة إرغامه على أنْ يصير معطى تراثيًّا إنَّما هي محاولة خاطئة ومضلّلة ابتداء.

إنَّ إدراج النصوص القرآنية والنبوية التي تنبني عليها العقيدة والشريعة في سياق المعطى التراثي خطأ كبير وقع فيه أتباع الفكر الليبرالي المعاصر، فقد خلطوا بين النشاط المعرفيِّ عبر التاريخ، والبيئة الإسلامية التي تشكل فيها وتلقى عنها مؤثراته وحوافزه ومكوناته وبين النصوص القرآنية والنبوية، فهناك اختلاف المصدرين والخصائص المميزة لكل معطى، متغافلين، إنَّنا في الحالة الأولى نجد أنفسنا أمام موروث ينطوي على الخطأ والصواب؛ لأنَّه موروث بشري، أو وضعيّ بالمفهوم اللُغوي، على حين تنعكس الحالة الثانية معطيات إلهية ونبوية "يقينية" لا تقبل أيًّا نقص أو خطأ[3].

---

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم (٣/ ١)، الطبعة المنيرية – مصر.

(٢) إسلامية المعرفة في منهج التعامل مع التراث (ص١٢٢، ١٢٣)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عدد١٩، السنة الخامسة.

(٣) المرجع السابق (ص١٢٤).

ثالثًا/ التراثُ بمفهومه الوضعي وليد لحظة زمنية ما، أو بيئة محددة أغلب الأحيان، فإنَّه يظل – إلى حدٍ كبير– مشروطًا بالتاريخ والجغرافيا، قد يتحرر منهما – بكل تأكيدٍ – في هذه الناحية، أو عبر هذا المسار أو ذاك، لكنَّه في الأعم الأغلب يبقى انعكاسًا لوضع نسبي يصعب سحبه على كل الأماكن والأزمان، في حين أنَّا نجد أنفسنا ونحن نتعامل مع القرآنِ والسنة، أنَّنا في التاريخ وخارجه، في التراث وبعيدين عنه.

إنَّهما يتعاملان بكل تأكيد مع التاريخ والجغرافيا بحكم التوجه الواقعي لهذا الدين الذي يستهدف إعادة صياغة الحياة في الزمان والمكان في ضوء معايير ومعطيات الوحي الإلهي، لكن هذا ليس نهاية المطاف، وإلا وقع التعارض– ابتداءً – بين المنطوق الديني للإسلام، والمنطوق الوضعي الذي راد أن يصب فيه أو يؤثر في حدوده[1].

رابعًا/ التراث الإسلامي يعكس الحالة الإسلامية وينطوي في الوقت نفسه على احتمالات الخطأ والصواب، والرؤية النسبية والتصور الممتد في الزمان والمكان، هذا التراث بعد فكّ الارتباط بين معطياته وبين النصوص الدينيةِ المستمدةِ من الوحي، لا يحمل بالضرورة حكمًا مُلزمًا بقبوله، أو التعامل معه بأي قدرٍ من الإجلال والتقديس– كما ادّعى أدعياء الفكر الليبرالي – ومن ثمَّ ينفتح المجال للأخذ والرد، وللقبول والرفض، وللانتقاء المنضبط بمعايير مستمدة من داخل الحالة الإسلامية لا من خارجها، بمعنى أنَّ استدعاء معايير خارجية قد لا تكون على المستوى المنهجي، عملًا صحيحًا؛ لأنَّه سيقودنا إلى نتائج خاطئة أو مضللة.. وهذا هو الذي حدث ويحدث من خلال سيلٍ من البحوث والدراسات إلى إرغام هذا التراث على الخضوع لمعايير أجنبية بمعنى الكلمة، وجعل منظومة الأفكار المتشكلة عبر القرنين الأخيرين حاكمًا على التراث المتشكل في قرون سبقتها بعمقٍ زمنيٍ كبير[2].

*****

---

(١) المرجع نفسه (ص١٢٤).

(٢) المرجع نفسه (ص١٢٥).

المبحث الأول

المناهج الليبرالية العربية وقراءتها للتراث الإسلامي والنص القرآني

أولًا: حقيقة وأهداف التأويليات الجديدة للمناهج الليبرالية.

(أ) حقيقة التأويليات الجديدة للمناهج الليبرالية[1].

حاول الفكر الليبرالي العربي المعاصر تطبيق المناهج الغربية في قراءته للنص الديني الذي خلط بينه وبين التراث – عمومًا – فيرون أنَّ التأويليات المشتغلة على نقد النص إنما نشأت خصيصًا لدراسة النصوص الدينية القديمة، والحكم على قيمتها التاريخية، من خلال رصد الأخطاء ومتابعة المغالطات المحمولة في هذه الكتب المقدسة؛ بسبب التحريف والتصحيف الذي مسَّ نصوصها الأصلية في تاريخها الطويل.

هذه الاتِّجاهات التأويليَّة كانت تهدف إلى تطبيق مبادئ وآليات التأويليات المعاصرة، ومناهج تحليل الخطاب اللساني، ونقل مفاهيم ومصطلحات العلوم الإنسانيَّة على النصّ القرآني بطريقةٍ إسقاطيّة، دون أنْ تراعي الفوارق القائمة بين النصّ والمنهج، وهذا هو معطى المفارقة والمباينة بين النصّ المقروء الذي هو النصّ القرآني الكريم، وبين المنهج الدخيل المُطَبّق في مقاربةِ هذا النص وقراءته، وهو منهج مستخلص من اللغات الغربية، وتحكُمه خلفيّات ومرجعيّات فلسفيَّة.

---

(١) **الليبرالية:** مصطلح نشأ وتطور في أحضان الفكر الغربي بدءًا من القرن السادس عشر الميلادي، ثم انتقل بعد ذلك إلى العالم العربي ودخل قاموس الثقافة العربية كغيره من المذاهب والأفكار والفلسفات الوافدة، وأبرز تعريفاتها: "الانفلات المطلق"، وهي: "الحرية بمعنى انعدام الموانع والعوائق" وخاصة الميتافيزيقا الدينية. موسوعة لالاند الفلسفية لأندريه لالاند، ترجمة: خليل أحمد خليل (٢/ ٧٢٥، ٧٣٢)، منشورات عويدات – بيروت وباريس، ط٢ – ٢٠٠١م.

وتُعرّف في الفكر العربي بأنها: "أيديولوجية جامعة تتفاعل في بوتقتها الفلسفات الأربع: الوضعية، والوضعية المنطقية، والبرجماتية، والوجودية". المصطلحات السياسية لـ د/ توفيق الواعي (ص٥)، شروق للنشر والتوزيع – المنصورة، ط١ – ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

وتعرف –أيضًا– بأنها: "مذهب فكري وسياسي ينادي بالحرية المطلقة في الميدان الاقتصادي والسياسي والاجتماعي". مجلة الحوار المتمدن – الليبرالية القديمة والليبرالية الجديدة: المعاني والمبادئ والمفاهيم – لـ د/ سيار الجميل (العدد١١١٩) بتاريخ: ٢٤/ ٢/ ٢٠٠٥م.

المنهج المعرفي الليبرالي لم يخلُ من تضمينات أيديولوجيّة وطروحات ما بعد الحداثة المتمثلة في العقلانيَّة والتنوير[1]، والتقدم، والعلم، وهي محاولة (علمنة، ومركسة الإسلام، ولبرلتة) ومقاصد معرفية يريد بلوغها جراء "تطبيق المنهج التاريخي: السيموطيقي"[2] في التعامل مع القرآن.

فكان من الباحثين الليبراليين المعاصرين من وضع الأسس النظريَّة الحديثة، لتحليل الخطاب القرآني، ومنهم من طبق هذه المناهج الحديثة؛ كعلوم الألسنيات[3] والسيميائيات[4] والمنهجيَّة البنيويَّة[5] على النصّ القرآني، بغرض الكشف عن البنية اللّغوية لهذا النصّ، وشبكة التوصيل المعنويّة والدلاليّة التي يبنى عليها.

---

(١) **التنوير**: حركة فلسفية نقطة بدايتها موضوع خلاف، فـ"بول أزال" في كتابه أزمة الضمير الأوربي، يرد التنوير إلى منتصف القرن السابع عشر، أمَّا "بيتر جراي" في كتابه التنوير فيرده إلى اليونانيين، ولا أدل على رأيه من قول "ديدور": «طاليس أول من أدخل المنهج العلمي في الفلسفة، وكل من جاء بعده اتجه من العقل ناقداً له»، ثمَّ إنَّ فلاسفة اليونان قد استنبطوا الأخلاق من طبيعة الإنسان، وليس من طبيعة الله، ومع ذلك فالرأي الشائع هو أنَّ القرن الثامن عشر هو عصر التنوير، وهو من صنع من أطلق عليهم لفظ فلاسفة، دلالة على التنوير الأوروبي على الإطلاق. المعجم الفلسفي لمراد وهبة (ص٢٣١)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٩٨م.

(٢) **السيموطيقا**: هذا المفهوم استمدَّه نصر حامد من جماعة موسكو – تارتو - وهي مجموعة من العلماء ذات التوجه الماركسي، اهتمَّت بسيميوطيقا الثقافة، تقول هذه المجموعة: «ولا تعتبر الثقافة جميع الوسائل المبثوثة نصوصًا، فلكي تصبح الرسالة نصًا في إطار الثقافة يجب أن تتميز ببعض الصفات؛ منها أن تكون حاملة لمعنى متكامل، وأن تؤدي وظيفة تشاركها فيها نصوص أخرى مشابهة لها، وأن تكون ذات قيمة وتستحق البقاء والاحتفاظ بها، وأن تنتظم طبقًا لمجموعة من القواعد بشرط أن تستطيع هذه القواعد أن تولد نصوصًا مشابهة لها. مدخل إلى السيميوطيقا لقاسم سيزا - نصر حامد أبو زيد – (١/ ٣٨: ٤٢)، شركة دار إلياس العصرية.

(٣) **الألسنيات**: علم اللغة المؤسس على مقارنة مختلف الألسن، ويتضمن درس الأصوات وعلم الدلالة. موسوعة لالاند الفلسفية لأندريه لالاند (٢/ ٧٤٠).

(٤) **السيمائية**: هي العلم الذي يبحث في الإشارات والرموز ودلالالتها الاجتماعية، وهو العلم الذي اشتُهر به دي سوسير. المعجم الفلسفي لمراد وهبة (ص٣٧٨).

(٥) **البنيوية**: منهج فكري وأداة للتحليل، تقوم على فكرة الكلية أو المجموع المنتظم، اهتمّت بجميع نواحي المعرفة الإنسانية، وإن كانت قد اشتهرت في مجال اللغة والنقد الأدبي، ويمكن تصنيفها ضمن مناهج النقد المادي الملحدة ... وكل ظاهرة إنسانية كانت أم أدبية، تشكل بنية، ولدراسة هذه البنية يجب أن نحلّلها (أو نفككها) إلى عناصرها المؤلفة منها. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأديان المعاصرة - الندوة العالمية للشباب الإسلامي (ص٩٥١). دليل الناقد الأدبي لـ د/ ميجان الرويلي ود/ سعد البازعي (ص٣٨٦: ٣٨٩)، الدار البيضاء، ط٣ - ٢٠٠٢م.

هذا فضلًا عن تطبيقهم المنهجية التاريخية؛ لتبيان حقيقة العلاقة القائمة ما بين الوحي والتاريخ، فنتج عن هذا قراءات حديثة ومعاصرة للخطاب القرآني، مثل قراءة محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، والحاج حمد، ونصر أبو زيد، وغيرهم، سواء توافقت هذه القراءات مع العرف السائد أم تعارضت، **والأرجح** أنَّ جميع هذه المناهج المعرفية الغربية التي استعان بها الليبراليون تنتهي إلى أغراض معرفية في ظاهرها وأيديولوجية في أساسها.

فقد كانت التحيزات المحمولة في هذه المناهج الجديدة، هو رفع القداسة، والتعالي على النصّ القرآني، والحدّ من امتداداته في الزمان والمكان، وذلك بجعل النصّ القرآني الذي هو وحي إلهي، نصًّا متماثلًا ومتجانسًا مع النصوص الذي يبدعها البشر، بغض النظر عن مصدريتها وعن أصلها، بحيث يتساوى فيها النص الديني بالنص البشري.

والحقيقة التي أثبتها كثير من الدارسين: أنَّ هذا الاتجاه هو امتداد للاتجاهات التحريفية والتي عرفها تاريخ الإسلام في أحد مراحل تاريخه الطويل خاصة في علم التفسير[1]؛ لهذا سعت القراءة الحداثية الليبرالية للنصِّ القرآني إلى تحقيق قطيّعة معرفيّة مع القراءات الإسلاميّة التراثيّة التي تعمل على ترسيخ الإيمان، والاعتقاد، واستبداله بترسيخ التشكيك، والانتقاد بتطبيق مناهج غربية، كما هدفت من مشروعاتها النقدية للنصّ الدينيّ - الوحي القرآن - إلى رفع العوائق الاعتقادية؛ من أبرزها خطة أنسنة القرآن الكريم والتي تهدف إلى:

(ب) أهداف التأويليات الجديدة للمناهج الليبرالية:

١- رفع عائق القداسة عن النص القرآني:

لقد شكَّلت قراءة النص القرآني أحد أهم انشغالات، وتحديات الليبراليين المعاصرين العرب خلال العقود الأربعة الماضية، وذلك لما يتمتّع به القرآن الكريم من دور وتأثير مركزي في تشكيل العقل العربي

(١) الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم - دوافعها ودفعها لـ د/ محمد حسين الذهبي (ص٩٣، ٩٤)، مكتبة وهبة، ط٣ - ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

الإسلامي، وذلك على باعتباره – على حد اعتقادهم – أحد أهم العقبات المعرفية التي تقف عائقًا أمام النهضة والتقدم والتحرر، وقد انتهجت القراءة الموسومة بالحداثة منهجًا مقادًا لنسق الحداثة الغربية، وعلى الرغم من الاختلاف البين والمقاربات المتعددة لمفهوم الحداثة عند أهلها، إلا أن القراءة العربية للحداثة تعاطت معها كمشروع مكتمل بدأ في لحظة تاريخية في الغرب، ولابد أن تشمل آثاره العالم بأسره، وآمن الليبراليون الحداثيون العرب بجملة الصفات التي طبعت المشروع الحداثي الغربي.

من هنا كانت نظرتهم لرفع عائق القداسة عن النص القرآني عن طريق التعامل مع الآيات القرآنية باعتبارها وضعًا بشريًا، وانتهجت القراءة الليبرالية الحداثية عمليات خاصة، كحذف عبارات التعظيم المتداولة إسلاميًّا واستبدالها بمصطلحات جديدة، كاستبدال مصطلح نزول القرآن بالواقعيّة القرآنيّة، والقرآن الكريم بالمدونة الكبرى، والآية بالعبارة، والاستشهاد بالكلام الإلهي والكلام الإنساني على نفس الرتبة في الاستدلال، والتفريق بين مستويات مختلفة في الخطاب الإلهي كالتفريق بين الوحي والتنزيل، والقرآن والمصحف، والشفوي والمكتوب، وهذا ما قاله "أركون": «**وكنت قد بينت في عدد من الدراسات السابقة أنَّ مفهوم الخطاب النبوي يطلق على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم والأناجيل والقرآن كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسيمائية للنصوص، لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية**»، فهو يسوّي بين هذه الكتب المحرفة، وبين القرآن الكريم الذي تعهد الله بحفظه في الصدور وبين دفتي المصحف، ويؤكد هذا المعنى"نصر أبو زيد" قائلًا: «**إنَّ القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم أنَّ البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهية بوهب البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم**»[1].

إذن هو يميز في القرآن بين ما يسميه الخطاب النبوي، وبين الكلام الإلهي، هذا الأخير – بحسبه – تكلم به الإله في الأزل ولا يقدر أي خطاب بشري على احتوائه، وبالتالي يترجم النبي الموحى إليه المعاني المستقرة في نفسه بخطاب إنساني ملتبس بمقتضيات الزمان الذي قيل فيه الخطاب، ومن هنا لا يمكن رفع

---

(١) مفهوم العلم في القرآن والتفكير المعاصر لمحمد أركون (١/ ٢١١)، وزارة الشؤون الدينية – الجزائر.

القرآن إلى مستوى الكلام الإلهي؛ لأنَّه خطاب نبوي تلفظ به النبي محمد بما يتوافق ومستواه الُلغوي ومقدرته البيانيَّة، **وإذن** فالقرآن ليس إلهي المصدر في لغته، ولا في أحكامه، لأنَّ اللغة النازل بها النصّ القرآني هي لغة الإنسان.

إنَّ الاستراتيجية الأيديولوجية[1] لأركون وغيره من الليبراليين، تتأسَّس على هدر الطابع الإلهي للقرآن والتأكيد على بشريته تمهيدًا لنكرانه، زيادة إلى التزهيد في القدرة المعرفية للقرآن توليد الوعي وصناعة الفكر وبناء العقل، بناءً على القراءة المعاصرة للنَّص، إذ يحيلنا مصطلح "القراءة " إلى اللسانيات الحديثة، التي هي في المحصلة مناهج ونظريات تمثل بمجموعها أدوات بحث ولابد أن تمثل السياق الحضاري، يقول أحد الباحثين:

«**إنَّ تصور الفهم والتفسير بمعزل عن إكراهات الظروف الخارجية وتأثيرها، يعنى تأييد ما هو ظرفي مؤقت إذا وقع هذا – وقد وقع – فهو على حساب قداسة النص الإلهي وأبعاده الكونية والعكس صحيح، فالتسليم بظرفية الفهم وتأكيد طابعه الإنساني، هو أهم ما يحقق إعجاز النص ويكشف عن سماته الإنسانية.. السياق الحضاري العام الذي يمارس في ضوئه تفهم النص هو المسؤول عن تفهم المعنى والتفسير وتحول الدلالة.. فقد يوجد الآن من يحيا ثقافيًّا السياق الماضي، بكل مسائله وقضاياه، وأثناء الشرح يقوم بتكرار تفسيرات هذا السياق النابعة من رؤيته وأفكاره دون تغيير، إذن لكل شارحٍ أو مفسر مفاهيمه ودلالاته للألفاظ والنصوص، وذلك بحسب انجذابه الثقافي إلى السياق الحضاري الماضي أو الحاضر**»[2].

---

(١) **الأيديولوجية**: ابتدع هذا المصطلح "دستو دي تراسي" للدلالة على الفلسفة التي تطرح جانبًا النظر الميتافيزيقي وتقصر همّها على دراسة المعاني (بالمعنى العام، أي: الظواهر النفسية) لتبين خصائصها وقوانينها وعلاقتها بالإشارات المعبرة عنها، محاولة بنوع خاص استكشاف أصلها. المعجم الفلسفي لمراد وهبة (ص١٢٠).

وعُرفت بأنها: نسق من الأفكار والمعتقدات في مجتمع ما، أو الاتجاه الفكري الذي يتبناه الفرد أو المجتمع أو الفكر المضلل أو المشوه لوعي الإنسان كما تقول الماركسية. الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية لـ د/ إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي (ص٦٦)، د.ن، د.ت.

(٢) مجلة الإحياء – النص والسياق الحضاري لعبد الحميد بوكعباش (ص١٥) (العدد ٢، ٣)، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

٢- جعل القرآن نصًا لُغويًا لا يختلف عن النصوص البشرية:

إنّ نصر أبو زيد يرى أنَّ النصوص الدينيّة ليست في التحليل الأخير سوى نصوص لُغويّة، بمعنى أنّها نصوص تنتمي إلى بنية ثقافة محدّدة، تمّ إنتاجها طبقًا لقوانين تلك الثقافة التي تعدُّ الُلغة نظامها الدلالي المركزي.

وليس معنى ذلك أنّ النصوص تمثّل صورة سلبيّة عن البنية الثقافيّة من خلال النظام اللّغوي، فهي تمتلك فعاليتها الخاصّة الناشئة عن خصوصيّة بنائها اللّغوي.

إنّ النصوص ترتبط بواقعها اللّغوي الثقافي، فتتشكّل به من جهة، وتبدع شيفرتها الخاصة التي تعيد بها تشكيل اللّغة والثقافة والواقع من جهة أخرى، وهناك منطقةُ تماسّ بين الجهتين، هي التي تمكّن النصوص من أداء وظيفتها داخل البنية الثقافيّة في مرحلة إنتاج النصوص، أي: تجعل النصوص دالّة ومفهومة للمعاصرين لإنتاجها، وهي المنطقة المترعة بالدلالات المشيرة إلى الواقع والتاريخ، وخارج تلك المنطقة تكون الدلالات مفتوحة وقابلة للتجدّد مع تغيّر آفاق القراءة المرتهن بتطوّر الواقع اللّغوي والثقافي[1].

إنّ عنونة نصر أبو زيد لكتابه "بمفهوم النص" هي رغبة منه في بلورة ارتباط النصوص المقدسة بواقعها اللّغوي الثقافي، وبحث عن مفهوم للقرآن، هذا المفهوم الغائم والغائب في الثقافة الإسلامية الرصينة، فالنّصّ القرآني بقي في موضع إشكال لم يحسم بعد، وهو من ثمَّ يتوجه بالاتّهام إلى الشقّ المقابل، الذي اطمأن إلى مفهومه للنصّ من حيث هو نصّ إلهي مُنَزَّلٌ من عنده ابتداء لهداية البشر، هذا النص له وجود سابق في اللوح المحفوظ، من ثم اكتسب شرعيته من دليل خارجي، في حين أنَّ "نصر حامد" يشكك في هذا المفهوم، ويسعى إلى تقويضه تماشيًا مع نسقه المنهجي«**إنَّ البحث عن مفهوم النص ليس في حقيقته إلا بحثًا عن ماهية القرآن وطبيعته بوصفه نصًا لغويًا.. فالقرآن كتاب الفن العربي الأقدس، سواء نظر إليه**

(١) الخطاب الديني (رؤية نقدية) لنصر حامد أبو زيد (ص١٣٦، ١٣٧)، دار المنتخب ١٩٩٢م.

الناظر على أنه كذلك في الدين أم لا، وهذا الدرس الأدبي للقرآن في ذلك المستوى الفني، دون نظر إلى اعتبارٍ ديني، وهو ما نعتده وتعتده معنا الأمم العربية أصلًا»(١).

إنّ "نصر أبو زيد" من خلال هذا الجُهد يسعى إلى التأكيد على الهوية الثقافية الواقعية للنص قصد تأصيل معنى آخر هو القراءة المتجددة التي تعطي للقارئ حريّة أكبر في التصرف في النصّ تماشيًا ومقتضيات الواقع، بمعنى أنّ النص القرآني باعتبار انتمائه إلى الثقافة قد أصبح قابلًا للنقض والتحوير حتى يكون مواكبًا للمتغيرات وحتى تقبله الثقافة «**إنَّ النصّ في حقيقته وجوهره منتج ثقافي، والمقصود أنّه بذلك تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا.. وإنَّ الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكرُ –من ثمَّ– إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص»**(٢).

٣- جعل القرآن إشكاليًا حتى يصبح النص منفتحًا على احتمالات متعددة وتأويلات غير متناهية نتيجة لمطالب اجتماعية:

وهذا ما أكده "الطيب تيزيني": «إنَّ الوضعيات الاجتماعية المشخصة في المجتمع العربي بما انطوت عليه من سمات ومطالب اجتماعية اقتصادية وسياسية وثقافية ..إلخ، هي التي تدخلت في عملية خلخلة النص القرآني وتشظيه وتوزعه بنيويًا ووظيفيًا في اتجاهات طبقية وفئوية وأقوامية إثنية متعددة، وأتى ذلك على نحوٍ ظهر فيه هذا النص معادًا بناؤه وفق قراءات متعددة محتملة تعدد الاتجاهات وحواملها المجسدة بالوضعيات المذكورة إياها»(٣).

---

(١) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن لـ د/ نصر حامد أبو زيد (ص١٢)، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٩٠م.

(٢) المرجع السابق (ص٢٧).

(٣) النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة لطيب تيزيني (٥/ ٧)، دار الينابيع ١٩٩٧م.

٤- **فصل النص القرآني عن مصدره الإلهي (الوحي) وربطه بالقارئ:**

وذلك بإضفاء صفة التاريخية[1] عليه، وهذه دعوة لدراسة التاريخ الإسلامي وتاريخ أيّ أمة ضمن دائرة شاملة، وهي التاريخ العالمي بلظاته المنتصرة الظافرة والمضطهدة المنهارة، وكذلك بلحظاته المحذوفة. يقول "نصر أبو زيد": «**إنَّ مفهوم التراث لا ينبغي أن يظل قاصرًا على التراث الإسلامي؛ لأنه حتى هذا التراث الإسلامي بناء مركب من طبقات ومستويات قبل إسلامية وغير إسلامية تختلف من منطقة إلى منطقة أخري من المناطق الواقعة الآن في الحزام الجغرافي لما يسمى العالم الإسلامي، وليس معنى إنجاز هذا المطلب العلمي كشف القناع نهائيًا عن مستوى المعنى والمغزى؛ إذْ يظل البحث أُفُقًا مفتوحًا مع كل أثرٍ جديد يظهر أو نص مخطوط ينشر، هذا فضلًا عن التطور المعرفي الذي لا يتوقف لأدوات ومناهج البحث.**

مع ذلك كله يظل السؤال "التراث" مفتوحًا لأيّ سؤال "الحاضر" وكذلك "أسئلة المستقبل" تعيد صياغة أسئلة الماضي فلا شيء مكتمل؛ لأنه لا شيء مغلق»[2].

معنى ذلك إعادة بناء المعارف الإسلامية، والعمل على تجاوز رهان التراث عبر إعادة الفحص بالعودة إلى الثوابت في الأصول من جهة، والعمل من جهة أخرى على تجاوز التداخل بين الثابت والمتحول؛ وصولًا إلى ربط التراث بالحاجيات، والاستعانة بالعلوم المعاصرة، وكيف يتم تحسس القرَّاء اليوم لمسألة الاختلافات الثقافية والاجتماعية والنفسية واللغوية والتاريخية والفلسفية في التراث الديني.

من هنا قُرر أنَّ القرآن في محصلته النهائية منتج ثقافي مفارق لمصدره الإلهي، فهو يخضع شأنه شأن أي نص ثقافي للمناهج الحديثة في قراءة النصوص (كالهرمنيوطيقا، والسيموطيقا، وغيرها من المناهج)؛ وذلك

(١) **التاريخية**؛ النظرية التاريخية بمفهومها العام: هي النظرية الشاملة التي تنطلق من أنَّ الحقيقة تتطور بتطور التاريخ، والتي تنظر إلى العالم بوصفه مجال فعل الإنسان، ومن ثمَّ لا يكون هناك مجال للحديث عن أيّ معرفة إلا بالنسبة إلى الإنسان من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية، فالإنسان هو الكائن الواعي التاريخي الوحيد. موسوعة لالاند الفلسفية (٢/ ٥٦١)، المعجم الفلسفي لجميل صليبا (١/ ٢٢٩)، دار الكتاب اللبناني - بيروت ١٩٨٢م، المعجم الفلسفي لمراد وهبة (ص١٦٢).

(٢) الخطاب والتأويل لنصر حامد أبو زيد (ص١٨٦)، المركز الثقافي العربي – المغرب، ط١ - ٢٠٠٠م.

لأنَّ النصوص القرآنية «**دلالتها لا تنفك عن النظام اللُغوي الثقافي الذي تعدُّ جزءًا منه يجعل من اللغة ومحيطها الثقافي مرجع التفسير والتأويل**»[1].

لقد تمَّ تطبيق المنهجية التاريخية – أيضًا – لبيان العلاقة القائمة ما بين الوحي والتاريخ، والهدف – بحسب تعبيره وتعبير "هاشم صالح" مترجم كتاب "أركون" القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني- زحزحة مفهوم الوحي التقليدي والساذج الذي قدمته الأنظمة اللاهوتية عنه، وتجاوزه إلى تصور أكثر محسوسية وموضوعية وعلمية، فهدف أيِّ نقدٍ حقيقي للخطاب الديني عند "محمد أركون"، يجب أن يتم باستخدام جميع مصادر المعقولية والتفكير التي توفرها لنا علوم الإنسان والمجتمع للانتقال بإشكالية الوحي تحديدًا، ومن الموقع الأبستمولوجي[2] الدوغمائي[3] الذي تحتله حاليًا إلى فضاءات التحليل والتأويل التي يعمل على افتتاحها تباعًا ما يسميه أركون: «**العقل الاستطلاعي المنبثق حديثًا**». لدينا هنا نظرية جديدة ومبتكرة في ظاهرة الوحي، الظاهرة المحورية البالغة الأهمية والخطورة بالنسبة لكل الديانات السماوية، والعمود الفقري لفكر أركون إنما يكمُن هنا بالذات، فهو يفكّك[4] النظرية التقليدية الراسخة منذ مئات السنين؛ لكي تحل محلها نظرية جديدة قائمة على آخر ما توصَّلت إليه العلوم الإنسانية من عقلانية

---

(١) النص السلطة الحقيقة – الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة لنصر حامد أبو زيد (ص٩٢)، المركز الثقافي العربي – بيروت، ط١ – ١٩٩٥م.

(٢) **الأبستمولوجيا**: فرع من فروع الفلسفة يبحث في أصل المعرفة وبنيتها ومناهجها ومصداقيتها، وهي: تحرير للمعرفة من الأصولية التقليدية التي انبت عليها قواعد المفاهيم التقليدية. المعجم الفلسفي لمراد وهبة (١٢)، المعجم الفلسفي لجميل صليبا (ص٣٣).

(٣) **الدوغمائية**: تعنى اعتماد مجموعة من المبادئ العقائدية بشدة وصرامة، ورفض مجموعة أخرى من المبادئ العقائدية بالشدة والصرامة نفسها، وعدُّها لاغية لا معنى لها. الفكر الإسلامي (قراءة علمية) لمحمد أركون (ص١٢٦)، مقدمة هاشم صالح على نفس الكتاب (ص٥)، المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة ليوسف الصديق (ص٨٠)، الدار العربية للكتاب ١٩٧٦م.

(٤) **التفكيك**: مصطلح فلسفي أطلقه الفيلسوف الفرنسي "جاك دريدا" وهو بمجمله عملية مزدوجة تسعى إلى دراسة النص – مهما كان – دراسة تقليدية أولاً؛ لإثبات معانيه الصحيحة، ثمَّ تسعى إلى تفويض ما تصل إليه من نتائج في قراءة معاكسة تعتمد على ما ينطوي عليه النص من معانٍ تتناقض مع ما يُصرح به، وتهدف هذه القراءة التقويضية من ذلك إلى إيجاد شرخ بين ما يُصرحُ به النص وما يُخفيه، وبين ما يقولهُ النص صراحة. دليل الناقد الأدبي لـ د/ ميجان الرويلي ود/ سعد البازعي (ص١٠٧، ١٠٨).

ومنهجية وفهم عميق، ومن هنا الطابع التحريري الهائل لفكر أركون، وكذلك الطابع الريادي لمشروعه في نقد الخطاب الديني عمومًا، والعقل الإسلامي خصوصًا[1].

لهذا؛ فالنظر إلى نسخة القرآن الكريم الموجودة بين أيدينا – بحسب الفكر الليبرالي عمومًا، وأركون خصوصًا – نسخة أرثوذكسية[2] فرضتها فئة من الصحابة على جميع المسلمين في جميع التاريخ، مع أنَّ هناك مصاحف أخرى ونماذج أخرى للقرآن، تم الاستغناء عنها بدعوى الإقصاء السياسي الذي أحدثته قريش لبقية القبائل، واستئثارها بالخلافة في مقابل القبائل الأُخرى، بإبعاد لغاتها وقراءاتها، وتبنى لغة قريش على أنّها لغة الله سبحانه، واللّغة المشار إليها تُعقِّد باستمرار عمليات التحليل والتفكيك، لاتّصالها بسياق دلالي ولغوي وتاريخي مضى وانقضى، والتعامل مع القرآن في إطار تلك اللغة الذي يستدعى تجاوبًا تقديسيًا، يعمي العقل ويغشيه بحكم الهالة التعظيمية التي يحاط بها الخطاب النبوي– القرآن- وهذا ما أعجز العلماء بالإسلام عن تكوين نظرية قرآنية، تمكن من دراسة القرآن وتبين معانيه، عكس الوارد عند علماء اللاهوت في فكر الآخر، يهودية ومسيحية؛ لذا لا مندوحة من تخليص أساليب تناول الخطاب النبوي من هيمنة اللغة[3].

*****

(١) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني لمحمد أركون، ترجمة: هاشم صالح (ص١٧).

(٢) **الأرثوذكسية في كلام أركون**؛ فهي تعنى كما يُعبر عنها "هاشم صالح": التزمّت والانغلاق الذي يرفض كل ابتكار أو تجديد يخرج عن إطار المسلمات البديهية المحدودة. الفكر الإسلامي (قراءة علمية) لمحمد أركون – هوامش هاشم صالح (ص١٧٩).

(٣) النص السلطة الحقيقة (ص٩).

المبحث الثاني

الاختلاف المنهجي للفكر الليبرالي المعاصر في قراءة التراث الإسلامي

أولا/ المناهج الليبرالية المعاصرة وقراءة التراث الإسلامي والنص الديني:-

١- المنهج التاريخي لدي الفكر الليبرالي المعاصر في قراءة النص الديني:

المنهج التاريخي: هو الذي يربط فهم النص بزمن تاريخي غير ممتد، شكَّلته الظروف الخاصة المحيطة بالنص، ويرتبط هذا المنهج بعدد من المدارس الفلسفية؛ كالوجودية[1] والماركسية[2]، وحركة اللسانيات الحديثة، وقد تفرع عن هذا المنهج مفاهيم أخرى من أهمها "الأنسنة"[3]، والتي تجعل الإنسان محورًا لتفسير الكون بأسره وتؤكد على إنكار أي معرفة من خارج الإنسان كالدين والوحي؛ فالوحي عندما يُرادُ فهمه لابدّ أن ينتقل من الوضع الإلهي إلى الوضع الإنساني، كما تفرع عنه – أيضًا – نظرية النسبية؛ فالنصوص وإن كانت ثابتَة في منطوقها، إلا أنَّها متحركة في المفهوم تبعًا لتغير الزمان والمكان، ينتهي هذا المنهج التاريخي وما تفرع عنه من نظريات إلى التعدد غير المحدود في تأويلات النص.

والتاريخية - كما يعرفها "آلان تورين" – هي: «المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص به ووسطه التاريخي الخاص به.. وما سوف أدعوه بالتاريخية هو إذن الطبيعة

---

(١) **الوجودية**: مذهب يقوم على إبراز الوجود وخصائصه وإعطاء الأهمية الفلسفية للوجود الفردي كما هو معاش، والتفكير به تفكيرًا فعالاً وجعله سابقًا على الماهية. موسوعة لالاند الفلسفية (١/ ٣٨٧).

(٢) **الماركسية**: أو التفسير المادي للتاريخ تقوم على القناعة الأساسية بأنَّ الأفراد في المجتمع الإنساني يدخلون في علاقات إنتاجية، وأنَّ مجموع العلاقات الإنتاجية هذه تشكل البنية الاقتصادية للمجتمع الأساس الحقيقي الذي تقوم عليه بنية قانونية وسياسية عليا تتوافق معها أشكال محددة من الوعي الاجتماعي، ويتحكم نمط الإنتاج في الحياة المادية بحركة الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية عمومًا. دليل الناقد الأدبي (ص٣٢٣)، المعجم الفلسفي (ص٥٩٤).

(٣) إشكاليات القراءة وآليات التأويل لنصر حامد أبو زيد (ص١٣)، المركز الثقافي العربي، ط٦ – ٢٠٠١م.

الخاصة التي تتميز به الأنظمة الاجتماعية التي تمتلك إمكانية الحركة والفعل على أنفسها بالذات وذلك بوساطة مجموعة من التوجهات الثقافية والاجتماعية»[1].

وقد طبق ذلك "نصر أبو زيد" فقال: «كل النصوص تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها»[2].

من هنا قُرر أنَّ القرآن في محصلته النهائية منتج ثقافي مفارق لمصدره الإلهي، فهو يخضع شأنه شأن أي نص ثقافي للمناهج الحديثة في قراءة النصوص (كالهرمنيوطيقا، والسيموطيقا، وغيرها من المناهج)؛ وذلك لأنَّ النصوص القرآنية «دلالتها لا تنفك عن النظام الُلغوي الثقافي الذي تعدُّ جزءًا منه يجعل من اللغة ومحيطها الثقافي مرجع التفسير والتأويل»[3].

٢- المنهج السيموطيقي لدي الفكر الليبرالي المعاصر في قراءة النص الديني:

أدركنا ونحن نبحث في طرح نصر أبو زيد للعلاقة بين النص القرآني وآليات الفهم المعاصر الحضور القوي لمفهوم النص حيث تمّ اكتشاف شيء آخر حوله يكمن في استلهامه هذا المصطلح – أي: النص– من استفادته من علم العلامات؛ حيث يبين أنَّ النص «هو مصطلح يستخدم في مجالين معرفيين متداخلين هما؛ مجال علم "تحليل الخطاب"، ومجال "علم العلامات" أو السيموطيقا (السيمولوجيا أحيانًا).

في مجال علم العلامات يتسع مفهوم النص ليشمل كل نسق من العلامات الُلغوية وغير الُلغوية يؤدِّي إلى إنتاج معنى كلي، وفي ظل هذا المفهوم يندرج النص الُلغوي كما تندرج النصوص غير الُلغوية، كالاحتفالات والشعائر والأزياء ومائدة الطعام، ونافذة العرض، هذا فضلًا عن الفنون السمعية والبصرية..إلخ.

لكن مصطلح "النص" في علم الخطاب يقتصر فقط على كل نسق من العلامات الُلغوية يؤدي إلى إنتاج معنى كلي، ويظل التداخل بين المجالين المشار إليهما – السيموطيقا وعلم تحليل الخطاب- قائمًا، هو

---

(١) الفكر الإسلامي (قراءة علمية) لمحمد أركون – ت هاشم صالح (ص١١٦)، المركز الثقافي العربي – بيروت، ط٢ – ١٩٩٦م.

(٢) النص السلطة الحقيقة – الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة لنصر حامد أبو زيد (ص٨).

(٣) المرجع السابق (ص٩٢).

بمثابة العلاقة بين الكل والجزء، ذلك أنَّ علم العلامات – السيموطيقا – هو العلم الأشمل الذي يُعتبر علم الخطاب جزءًا منه»[1].

إنَّ البحث في مفهوم النص الذي جعله "نصر أبو زيد" منطلقًا ومحورًا لأبحاثه في مجال طرحه لماهيَّة النص القرآني يجد صداه في منهجي السميولوجيا وتحليل الخطاب، والغاية من دراسة النص دراسة سيمولوجية؛ هي إخراجه من أسرِ التفسير الكلاسيكي، وتأتي طبيعة العلاقة بين السيمولوجيا والنص القرآني يصطنع "نصر أبو زيد" مصطلح السمطقة الذي يعبر عن تنقل اللغة من مجال المواضعة إلى مجال الاستدلال العقلي، أي: تحولها إلى نسق من العلامات غير لُغوي؛ إذ الأساس في العلامات الُلغوية قيام دلالتها على العرف والمواضعة، وليس من الضروري أن يكون كذلك في العلامات السيوطيقية[2].

هنا يتبين أنَّ السمطقة لغة جديدة لا تتحدد فيها الدلالة على أساس التواضع والاصطلاح الذي تعرف به، بل على أساس الاستدلال العقلي، أي: تخرج عن إطار ما هو لُغوي لتكشف ما وراء الُلغوي «وهناك شيء شبيه بهذا تصنعه لغة النص القرآني باللغة العربية، أنّها تتعامل معها وبها تعاملًا بلاغيًا فتنقلها من وظيفتها الدلالية الإبلاغية إلى علامات تحيل إلى معانٍ ودلالات معقولة، ودائمًا ما تلجأ لغة النص في سياق هذا التحويل إلى حفز المتلقي على التعقل، والتذكر، والتفكر، والتدبر، وفي هذا الحفز ما يؤكد عملية التحويل من النظام اللغوي إلى النظام السيموطيقي»[3]، أي: أنَّ النص القرآني يتعامل مع اللغة في كونها علامات دالة تظهر في دعوته إلى الذين يتلقونه وتحفيزهم على تعقله وتدبره وتفكره في آيات عديدة منها قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [النساء: ٨٢] هنا يُخاطب الله تعالى الناس آمرًا لهم بتدبر القرآن، وناهيًا لهم عن الإعراض عنه، وعن تفهم معانيه

---

(١) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية لنصر أبو زيد (ص٢١، ٢٢)، المركز الثقافي العربي، ط١.

(٢) النص السلطة الحقيقة (ص٢١٧، ٢١٨).

(٣) المرجع السابق (٢١٨).

المحكمة، وألفاظه البليغة، ومخبرًا لهم أنه لا اختلاف فيه ولا اضطراب ولا تعارض؛ لأنه تنزيل من حكيم حميد، فهو حق من حق»[1].

إنَّ النظر إلى القرآن الكريم كعلامات عند "نصر أبو زيد" يتيح للمسلم - من وجهة نظره - أن يستغنى عن القراءات التي تريد احتكار فهم النص، ويرى الكلام الإلهي متجليًا في العالم أو الوجود كلامًا إلهيًا غير ملفوظ، ومهمة البحث هنا هي «الكشف عن الآلية أو الآليات التي يحول النص القرآني بها العالم كله إلى مجموعة من العلامات الموحدة الدلالة، أو ذات البؤرة الدلالية الوحيدة»[2]، وهي ما تمثل الانتقال من علامات اللغة إلى نظام العلامات السيموطيقية التي يعبر عنها النص القرآني في مجالات متعددة ومتنوعة، والتي تتيح لنا إدراك الدور الجوهري للنص القرآني في صياغة المفاهيم النظرية والفلسفية عن اللغة والدلالة.

٣- المنهج الهرمونوطيقي لدي الفكر الليبرالي المعاصر في قراءة النص الديني:

إنَّ الحديث عن آليات القراءة الجديدة في ميدان فهم النص القرآني عن أصحاب الفكر الليبرالي المعاصر ترتبط بصورة مباشرة بالهرمينوطيقا عند "شلاير ماخر" حيث «التي بدأت في اهتمامها بالقوانين والمعايير التي تؤدي إلى تفسيرٍ صحيح، وانتهت – في طورها الأخير– إلى وضع نظرية في تفسير النصوص الأدبية، ولكنها في البداية وتطورها المعاصر فتحت آفاقًا جديدة من النظر، أهمّها لفت الانتباه إلى دور المفسر بالنصّ لا في النصوص الأدبية، ونظرية الأدب فحسب؛ بل في إعادة النظر حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن؛ لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير كل عصرٍ- من خلال ظروفه - للنصّ القرآني، ومن جانبٍ آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النصّ القرآني، ونرى دلالة تعدد التفسيرات – النص الديني والأدبي معًا - على المفسر من واقعه المعاصر، أيًا كان ادّعاء الموضوعية الذي يدّعيه ذلك المفسر أو ذاك»[3].

---

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير – ت حسين إبراهيم زهران (١/ ٤٨٩)، دار الفكر للطباعة والنشر – بيروت ٢٠٠٥م.

(٢) النص السلطة الحقيقة (ص٢١٩).

(٣) إشكاليات القراءة وآليات التأويل لنصر أبو زيد (ص٤٩).

إنَّ البحث في مسار الهرمينوطيقا يتأسس على الفكرة الجوهرية التي يحملها عنها "أبو زيد" ألا وهي اعتبارها آلية للقراءة تجمع بين القدم والجِدة، واعتبارها – أيضًا – قد أرست دعائم تأويلية تجمع الأدب والقانون والنصوص المقدسة «وتؤكد على أنَّ النص وسيط لُغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ، كلما ابتعد عنَّا وعن سياقه أصبح غامضًا يطرح مأزق تفسيره الذي لا مخرج منه إلا عن طريق الهرمينوطيقا التي تصبح قواعد أو علمًا قائمًا بذاته لا مفرّ لنا من انتهاجه في الفهم للقضاء على سوء الفهم الناتج عن تباعد النص عن سياقه.

فالهرمينوطيقا – بناءً على ما سبق – هي: فن القراءة، أي: فن حل النصوص وتفكيكها والكشف عن معانيها، والذي أضافه المفكّرون المحدثون الهرمينوطيقيون، هو أنَّهم عملوا على مد فكرة النص إلى كل مجالات الوجود الإنساني، واعتبار الحياة نفسها نوعًا من النص، أو على شيء يشبه النص الذي يمكن قراءته وتوضيحه وإبرازه، وأنَّ ذلك يتم بطريقة تشبه الطريقة التي يُفسر بها التحليل النفسي معنى الأحلام، ويقوم منهج التفسير في أساسه على افتراض أنَّ الكلام له معنيان؛ أحدهما: هو المعنى الظاهر، والآخر: هو المعنى الخفي المستتر أو الباطن، مما يعنى أنَّ اللُّغة لها أيضًا وظيفتان؛ إحداهما: هي التعبير، والأخرى: وظيفة رمزية تتطلب البحث عمَّا ترمز إليه.

وانتقل "أبو زيد" إلى مرحلة أكثر تقدمية في تطبيق الهرمينوطيقيا كمنهج من مناهج قراءة النص، فطالب بالتحرر من هيمنة القرآن «وقد آن أوان المراجعة والانتقال من إلى مرحلة التحرر لا من سلطة النصوص وحدها؛ بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا، علينا أن نقوم بهذا الآن وفورًا قبل أن يجرنا الطوفان»[1]، وهو نفس ما فعلته أوروبا مع "الوحي" و"الدين" باعتبارهما إنتاج مجتمعات قديمة وبيئات ثقافية مختلفة، وينقل نصر أبو زيد المعركة مع الوحي إلى ساحة العالم الإسلامي، فيقول بأنَّ النص منتج ثقافي[2]، ويقول: «إنَّ القول بأنَّ النص منتج ثقافي يكون في هذه الحالة قضية بديهية لا تحتاج إلى

---

(١) المرجع السابق (ص٤٩).

(٢) مفهوم النص لنصر أبو زيد (ص٢٤).

إثبات»[1]. لقد اقتبس "نصر أبو زيد" نفس المناهج الغربية، وقام بتطبيقها على النص الإلهي المقدس تلك المناهج التي عكست التصورات الماركسية والمضامين المادية الجدلية وتفسيراتها للكون والحياة والإنسان والوحي والنبوة والغيب والعقيدة في المعنى القرآني فيصير القرآن ماركسيًا، ينطق باسم ماركس، وفلاسفة المادية الجدلية والهرمينوطيقا (نظرية تفسير مادية)، فيغير بذلك المفاهيم الرئيسية للقرآن، ويلغي المعاني الحقيقة للسور والآيات، ويطمس الحقائق الدينية التي رسخها القرآن وبينها.

ثانيًا/ الخطاب الليبرالي المعاصر وامتلاك منهجية النقد:

السؤال الذي يطرح نفسه بقوة: هل الخطاب الليبرالي العربي المعاصر يمتلك منهجية النقد؟

الإجابة: إنَّ الخطاب الليبرالي العربي يريد جمهور مستعد لتلقي البحوث الأكثر انقلابية وتفكيكية لكل الدلالات والعقائد واليقينيات الراسخة، ويحلم بإزاحة الأنظمة الكبرى المتمثلة في الأديان، من دائرة التقديس والغيب باتجاه الركائز، والدعامات التي ما زال العلم الحديث يواصل اكتشافها[2]، ويأمل أحد الليبراليين أن يصل المجتمع العربي الإسلامي إلى المستوى الذي بلغه أبو العلاء المعري حين قال:

ولا تحسب مقال الرسل حقًا ... ولكن قول زور سطَّروه

وكان الناس في عيش رغيد ... فجاءوا بالمحل فكَّدرُوه[3]

يريد الخطاب الليبرالي في تطبيق مناهجه في مراحله الأولى أن يزحزح القداسة عن الدين عمومًا ويحوله من الغيب إلى المادة، حيث تصبح العلمانية ومبادئها هي المقدسات، والليبراليون هم اللاهوتيون الجدد، وكتاباتهم هي الكتب المقدسة التي يجب أن تحل محل الكتب السماوية.

أمّا في المراحل المتقدمة لتطبيق منهج الليبراليّة والليبراليين فإن المطلوب عندهم انتزاع القداسة عن العالم والإنسان، وانتزاع القداسة من الإسلام دين ودولة إلى أن يصل إلى رفض الإسلام جملةً وتفصيلًا؛

---

(١) نقد الخطاب الديني لنصر أبو زيد (ص١٤٥).

(٢) قضايا في نقد العقل الديني لمحمد أركون، ترجمة: هاشم صالح (ص٢٠)، دار الطليعة للطباعة والنشر – بيروت، ط١ – ١٩٩٨م، تاريخية الفكر لمحمد أركون (ص٢٦).

(٣) سير أعلام النبلاء لمحمد بن أحمد الذهبي – عني به: حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية (ص٨٢٣).

بزعم أنَّ الإسلام من الثوابت التي تحول بين الفكر والإبداع، ولا بد لكي يتحقق الإبداع من إطلاق حرية الإنسان، وهي نتيجة لازمة لهذه المطالب القائمة على الزحزحة والزعزعة والرفض، وأوَّل ما بدأ هؤلاء من انتزاع للقداسة بدءوا بالطعن في لغة القرآن والعقيدة والشريعة، فإنَّ اللّغة والشريعة والعقيدة عناصر تتكون منها المرجعية التراثية ولا سبيل إلى تجديد العقل إلا بالتحرر من سلطاتها[1]، وذلك بإزاحة القداسة عن منظومة الشافعي الأصولية والتَّخلص من التعلق الحرفي بالنصوص، والإعراض عن النظرة الفقهية للدين، وتكريس المسؤولية الفردية[2].

لقد بلغ اعوجاج المنهج الليبرالي مداه حيال الرؤية الإسلامية، فمن وجهة نظر الليبراليين هي السبب في عدم الإبداع والتقدم، والدين عقيدة وشريعة معول هدم وإعاقة للتقدم؛ لأنَّها تُكرس المُحرَّم، فلذلك لابدَّ من الثورة على هذا المحرم والتأسيس للشهوانية والإباحيّة، لا بدَّ من الثورة على التقاليد الاجتماعية الدينية والعودة إلى البداية حيث لا نخجل ولا عار حيث «اللاخطيئة فاللذة هي القيمة»[3].

فـ"أدونيس" وأقرانه من الإباحيين الإلحاديين يريدون حياة العربدة والفجور وإضاعة الدين بعقائده وتشريعاته وأخلاقياته؛ حيث الإلحاد الذي يُمثل خروجًا عن النسق الديني للمجتمع، ولذلك فهو نهاية الوعي وبداية لموت الله - سبحانه وتعالى عن ذلك علوًا كبيرًا – أي: بداية العدمية التي هي نفسها بداية لتجاوز العدمية[4]، ولا يتم ذلك إلا بتطبيق بتفكيك الثوابت أو ما يعرف بمنهجية النقد التاريخي.

ثالثًا/ آلية تفكيك الثوابت (منهجية النقد التاريخي لدى الفكر الليبرالي المعاصر):

يرى الليبراليون أنه لابد وأن نسير في نفس الطريق الذي سارت فيه أوربا، ولا بد وأن تهزّ المسلمين، ولا بد وأن يدفعوا الثمن[5]، ولا بدّ لنا من إزالة كثيرٍ من العقبات الكأداء التي تصرفنا عن سبيل الرشاد

(١) بنية العقل العربي لمحمد عابد الجابري (ص٥٦٤) المركز الثقافي العربي - بيروت، ط٢ - ١٩٩١م.

(٢) المرجع السابق (ص٥٧٢).

(٣) الثابت والمتحول لأدونيس – على أحمد سعيد (١/ ٢١٥، ٢١٦) دار العودة - بيروت، ط٤ - ١٩٨٦م.

(٤) المرجع السابق (١/ ٦٩، ٧٠).

(٥) قضايا في نقد العقل الديني لمحمد أركون (ص١٨٢).

سبيل الحداثة، ولن ينفعنا تحفظنا أو توهم مقاومة هذا التيار الحداثي انطلاقًا من مقولات مهترئة، وثوابت لا يصدقها العقل، وإن مالت إليها عاطفتنا الدينية[1].

ويرى أحد الليبراليين: «أنَّ السبيل لتحقيق هذا الأمل هو التخلّص من سلطة النصوص المغلقة، والتحرر من قال الله، وقال الرسول»[2]، بينما يرى آخر: «أنه لا سبيل لتحقيق ذلك إلا بالتحرر من سلطة السلف والإجماع والقياس؛ لأنَّ هذه السلطات تلغي العقل وتجعله لا يفكر إلا انطلاقًا من أصلٍ أو انتهاءٍ إليه أو بتوجيه منه»[3].

ولذلك لا مانع لدى الليبراليين من أجل انتهاك القداسة الدينية للإسلام كدين، من انتهاك القيم السائدة والخروج عليها من أجل تقدم المعرفة[4] ولا يتحقق ذلك إلا بهدم الأسوار، والحصون التي شيدها الفكر المستقيل والمنغلق على ذاته بسياجٍ دوغمائي مجمد[5]، وذلك كما فعل المفكرون الأحرار الذين رفضوا الدين جملة وتفصيلًا، ومع ذلك فهم لم يخرجوا عن الإسلام، وإنَّما عن فهم ضيق قسري شكلاني سطحي للإسلام[6].

والسبيل لانتهاك قداسة الإسلام من وجهة نظر الليبراليين لا يتم إلا بتطبيق منهجية النقد التاريخي على التراث العربي الإسلامي، وذلك بالسير في نفس الطريق الذي سارت فيه أوربا من الثورة على الدين

---

(١) العلمانية وانتشارها شرًقً وغربًا لفتحى القاسمي (ص١٥، ٢٧) (العدد١٦) سلسلة موافقات، الدار التونسية للنشر – تونس ١٩٩٣م.

(٢) دراسات إسلامية لحسن حنفي (ص٥١).

(٣) بنية العقل لمحمد عابد الجابري (ص٥٦٤).

(٤) تاريخية الفكر لمحمد أركون (ص٢١٨).

(٥) إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر – نتاج محمد أركون أنموذجًا لخالد السعيداني (ص١٩) جامعة الزيتونة – المعهد الأعلى لأصول الدين ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.

(٦) إشكالية القراءة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر (ص٤٧).

وعلى كل ما هو مقدس – هذا قياس من وجهة نظرهم مع الفارق – لذا يرى أركون أنّه لا بد أن تهزَّ المسلمين، ولا بدّ أن يدفعوا الثمن[1].

فالخطاب الليبرالي أخذ على عاتقه خلع صفة القداسة عن اليقينيات، والثوابت القطعية بهدف تحقيق التقدم والنهضة المعاصرة أسوة بأوربا، وأخذ على عاتقه اختراق القضايا العقدية والتشريعية والأخلاقية الدينية الإسلامية التي يمنع على كثير أن يخوض فيها لوجود نص من كتابٍ أو سنة نبينا ﷺ.

*****

المبحث الثالث

مصادر الخلل في الفكر الليبرالي في قراءة التراث الإسلامي

التوجيه المنهجي الليبرالي في قراءة النص القرآني

إن التوجيه الليبرالي في قراءته للتراث عمومًا، والنص القرآني خصوصًا، انطلق من مبادئ تسعى إلى مصادرة كل ما ينتمي إلى الساحة الإسلامية، بما في ذلك مناهج التفسير المتعارف عليها بين المفسرين، فهم يعارضون جميع مناهج القدماء في تفسير النص؛ لكونها مناهج تنتمي إلى العلم والمنهجية الإسلامية، مما أدّى إلى وقوع هذا الخلل الفكري لأرباب الليبرالية ودعاتها تمثل فيما يلي:-

مصدر الخلل الأول/ مصادرة القواعد والمعايير الحاكمة للتخاطب بنسبيتها:

إنَّ القراءات الحداثية تسعى إلى إيجاد بدائل منهجية في قراءة النص، تُمنح فيه السلطة لقارئ النص من أجل أن يمارس هذا القارئ سلطته على النص، حتى وإن كان لا يمتلك المعايير والقواعد التي يقرأ بها هذا النص، ويجعل النص ممرًا ومعبرًا لإيصال اختياراته وقناعاته وآرائه الشخصية، وذلك عن طريق مصادرة القواعد والأصول والمعايير التي ترجع في قراءة النص.

---

(١) قضايا في نقد العقل الديني لمحمد أركون (ص١٨٢).

كما أنَّ التأويلات الجديدة كانت تسعى جاهدة إلى إفراغ النص من معياريته، ومن المعاني المحمولة فيه، وتجرده من قواعده التي بموجبها يفهم هذا النص، وإحلال القارئ محله التي تعترف له التأويلات الجديدة بالسلطة وبالقدرة في التعامل مع النص، وحتى وإن كان القارئ لا يمتلك الآليات والشروط الأساسية لقراءة النص[1].

النص القرآني الإلهي: هو الكلام الصادر من المشرع لبيان التشريع، هذا الكلام الصادر طرأ عليه تأويل بهدف الوصول إلى معانٍ لقراءات النص، لم تظفر بها قراءات سابقة، فظهرت مناهج نقدية حديثة في النهضة الفكرية الحديثة والمعاصرة حاولت ذلك، مما جعله نصًا مفتوحًا على جميع التأويلات، وتتعدد تأويلاته بتعدد قراءاته، فما كان مفهومًا من النص الشرعي في القرن الأول على وجه، فلا مانع من إعادة تأويله حسب مقتضيات البيئة الثقافية ومتغيرات الحضارة، وعلى ضوء هذا بدأ التشريع لدين جديد في العقائد، والأحكام، وإلغاء الفهم السائد للنصوص الدينية، فوقع النص هنا بين تأويلين؛ أحدهما: علماء الأصول والتفسير، والآخر: لدى الحداثيين المعاصرين، وما يريدونه منه «في حين كان الفقهاء وعلماء الأصول والتفسير، يؤولون لدواعٍ اجتهادية شرعية ولُغوية، يحرصون بها على الاقتراب أكثر من مطلوب النصّ، فإنَّ المحدثين يندفعون في الغالب بدوافع من خارج النص، أفرزتها معطيات الثقافة المعاصرة، وأثرت فيهم عوامل خارجية من قبيل الفجوة الحضارية التي تعاني منها البلاد العربية ما أفضى إلى الاقتراب أكثر، والخضوع لها أحيانًا، فتعجل مثقفون ومفكرون عرب الحكم على التراث بالسلبية؛ بل تجاوزوه إلى النصوص، وحتى القطعية منها»[2].

فيتبين لنا هنا الفرق بين النص والخطاب الديني في الفكر الليبرالي المعاصر؛ **فالنص**: هو السلطة الخبرية التي تلزم الناس أن يرجعوا إليها، وفي كثير من الأحيان يقصر على القرآن، **وأمّا الخطاب الديني**: فهو طرق

---

(١) أفق التأويل في الفكر الإسلامي المعاصر لـ د/ محمد حمزة (ص٤٥)، مؤسسة الانتشار ٢٠١١م.

(٢) القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير لمحمد كالو (ص٥٦)، دار اليمان – سوريا، ط١.

ووسائل تبليغ المنظومة الدينية، وكيفية التعبير عنها، **القراءة المعاصرة للنص**: «استخدام نظريات حديثة جديدة في قراءة النص الشرعي، سُميت بذلك تمهيدًا لأن يكون في كل عصر قراءة جديدة للنص الديني»[1].

مصدر الخلل الثاني/ معيارية المعنى في النص:

ينطلق أصحاب القراءة الجديدة للنص القرآني وتفسيراته التراثية القديمة من أنَّ هذه التفاسير احتكمت إلى المعايير، والقواعد في قراءتها للنصوص، مما أدَّى بها إلى الإصرار على المعنى الواحد، وصادرت التعدد في المعاني إذ ينطلق التفسير التراثي من أنَّ هناك معنى واحدًا في النص، وأنَّ مهمة المفسر هي اكتشاف ذلك المعنى؛ اعتمادًا على مجموعة من المعارف بعضها لُغوي وبعضها ديني «إنَّ مقاربة النص واكتشاف أسراره تبدأ بالقراءة الأولى، ثمَّ تُثنى بالقراءة التحليلية فتكتشف من خلالها مفاتيح النص ومرتكزاته الدلالية، ومن خلال هذه المرتكزات يكتشف المؤول بعض أسرار النص ويظل النص قابلًا للقراءة الجديدة»[2].

كما اعتبروا مناهج المفسرين القدماء، لا تكشف عن المعنى الحقيقي في النص؛ لأنها تناصر المعنى الواحد وتصادر التعدد في المعنى، ولأنَّ القواعد التي يتمسك بها لا تمنحه الحرية في إصابة أكثر من معنى في النص، فلا بد من هذا الاختيار، وهو مناصرة التعدد في المعاني من خلال جعل النص واحدًا ومعانيه متعددة[3].

إنَّ المشروعات الفكرية الليبرالية المعاصرة في فهمها غير مقدس في قراءة النص تعددت مناهجها، وترسخت علاقة حميمية جدلية بين اللغة والنص دفعت بالدراسة العربية إلى إعادة قراءة النصوص القديمة والإقبال على النصوص الجديدة بآليات جديدة يكون لها من القوة والنجاعة وعمق النظر في استنطاق

---

(١) المرجع السابق (ص٥٦، ٥٧)، نحن والتراث - قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي لمحمد عابد الجابري (ص١١)، المركز الثقافي العربي، ط٦ - ١٩٩٣م.

(٢) نقد النص دراسة في علوم القرآن لنصر أبو زيد (ص٢٧٠)، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٠م.

(٣) جنون القراءة المعاصرة من أين وإلى أين لـ د/ محمد سعيد رمضان البوطي (ص١٢)، ندوة المركز الثقافي والاجتماعي - باريس ٢٠٠١م.

النصوص وكشف الأغوار الدلالية وهي خطوة يقيمها "حسن حنفي " بأنها: «فتح جديد في الدراسات الإسلامية القرآنية والأدبية واللغوية (يتجاوز) تكرار القدماء الذي لا يضيف جديدًا، أو تقليد المحدثين لعلم اللسانيات الحديث، وما أكثره لدى إخوتنا المغاربة ترجمةً وتأليفًا»[1].

المظهر الثالث/ التردد في إعطاء مضمون محدد لمشروع الحداثة والتقدم العلمي:

لم يستطع الفكر العربي الليبرالي إعطاء مضمون محدد لمشروع العقلانية، والتنوير، والحداثة، وما بعد الحداثة[2]، لقد استقى محددات مشروعه للتنوير المنشود لا من الواقع وحركته وآفاق تغييره، أو اتّجاه تطوره؛ بل من الإحساس بالفارق، إحساس الوعي العربي بالمسافة بين واقع الانحطاط في الحياة المعاصرة، وواقع التقدم في العالم الأوروبي، وعليه لم يستطع هذا الخطاب التقدم ولو خطوة واحدة على جميع الأصعدة، وظل يتأرجح بين سلطة النموذجين العربي الإسلامي والأوروبي المعاصر، ومحاولة الترقيع والتلفيق بما من شأنه الحط والنيل من كل ما هو إسلامي مقدس.

ويؤخذ على أصحاب هذا المشروع الليبرالي التنويري أنَّ نهضتهم التنويرية كانت مفاجئة، ونتيجة لخطرٍ خارجي «فكانت كالجمر التي تصيب جسمًا باردًا جَمَّدهُ الجليد، فانقسم بين خلايا ساخنة ملتهبة، وخلايا أخرى محتفظة بجمودها، وخلايا من نوع آخر مشدود بين الثلج والنار»[3]، فما استوعبه الغرب في خمسة قرون بالتدريج، وباقتناعٍ داخلي، منبثق من تطور ذاتي، أراد العرب هضمه مرة واحدة، وبضغط من حضارة أخرى، لم تكن في يوم من الأيام صديقة لهم.

---

(١) حوار الأجيال لـ د/ حسن حنفي (ص٤١٢)، دار قباء للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٩٨م.

(٢) أطلق في بداية السبعينات، وبعض المفكرين يؤيد أنَّه ارتبط بالتفكيكية التي نادى بها الفيلسوف الفرنسي "جاك دريدا"، والتي اهتمت بعدم استقرار كل أشكال الخطاب وشحوب كل المُسلّمات الثقافية التقليدية. قضايا في نقد العقل الديني لمحمد أركون (ص٣٠٧).

(٣) تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها لـ د/ جابر الأنصاري (ص٣٢٢)، العربية للدراسات والنشر، ط٢ - ١٩٨٦م.

المظهر الرابع/ عدم صلاحية المناهج والمصطلحات والمفاهيم الغربية لمشروع النهضة:

إنَّ المناهج التي استخدمها أصحاب الفكر الليبرالي المتحرر من قيود الدين عقيدة وشريعة، والمصطلحات ومفاهيمها التي حاول فرضها على الوحي والقرآن المقدسين لدي جموع المسلمين، أدّت إلى هِزة عنيفة في الفكر العربي المعاصر، هِزة تلتها نقاشات حادة، حول كيفية الاستفادة من هذه كلها، ورغم الجدل الدائر بين تيارات الفكر العربي المختلفة إلا أنَّه لم ينجح في إرساء مناهج ومقولات تيار التنوير والليبرالية داخل ثقافتنا، ولم يتدوالها إلا من هم مقتنعون بها شكلًا كان أم مضمونًا.

«لذلك فمعظم الصراعات التي نعانيها اليوم، ناتجة عن كيفية اللقاء التي لم نوائم فيها بين تلك العلوم الحديثة من جهة وتراثنا من جهة أخرى، ففريق منا آثر أن يعتصم بالتراث وحده، وفريق ارتمى في أحضان العلم مغلقًا مغلقًا نوافذه دون التراث، فنتج عن ذلك فريق عربي غير معاصر، وفريق معاصر غير عربي، ويظهر مأزق الخطاب الليبرالي العربي جليًا في صراع الأضداد»[1].

الإنتاج الفكري المرتبط بالمشروع الليبرالي يكرس المادية وإسقاط الماورائيات بكل صورها متأثرة بالمذاهب الفلسفية المصرحة بإلحادها التي عملت على محاربة الدين والأخلاق بكل جرأةٍ وتحدٍ، وقد استهدفت الليبرالية والحداثة الإسلام في هذه الحرب، وقد أدى هذا إلى ظهور كثير من الإشكالات إلى درجة الجدل المحتدم بين أبناء المجتمع الإسلامي، الأمر الذي أدَّى إلى إفراز آراء مختلفة ومتناقضة فيما يخصّ قبول قيم الليبرالية والمذاهب القريبة منها أو رفضها، ويظهر مأزق هذا الخطاب الليبرالي جليًا في الصراع الأضداد، مأزق نكشفه من أفكار صاحب الوضعية المنطقية، إذ يقول: «**وما أكثر من صادفنا بين الناس ناسًا درَسوا هذا الفرع أو ذاك من فروع العلم، كالفيزياء أو الكيمياء أو ما إليهما، ولا ينفكون يزهون أمام الآخرين بدراستهم العلمية التي لم يشبها شيء من أدبٍ وشعرٍ ونحوٍ وصرفٍ – فهذه كلها عندهم من علامات التخلف عن العصر وما يقتضيه – ثم يفاجئونك في جلساتهم الخاصة بقصص يروونها عن إيمانٍ**

(١) مجلة أبعاد – إشكالية استقبال المفاهيم الغربية في البيئة الثقافية العربية (مفهوم التنوير نموذجًا) لمحمد بن علي (ص١٠٩)، مجلة دورية محكمة – جامعة وهران ٢٠١٤م.

وتصديق، تقوم كلها على الخوارق والكرامات التي لا يجوز قبولها إلا إذا أجزنا تعطيل القوانين العلمية، فلهم أن يختاروا لأنفسهم أحد وجهين؛ فإمَّا هم العلماء المعاصرون لروح العلم فيرفضون كل ما ينفى ذلك، وإمَّا هم الوارثون لثقافة غير علمية فيقبلون هذا التذبذب»[1].

*****

الخاتمة

وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات:

أولًا/ أهم النتائج:

١- إن عملية تطبيق هذه المناهج الحديثة كعلوم الألسنيات والسيمائيات والمنهجية البنيوية على النص القرآني، بغرض الكشف عن البنية اللغوية لهذا النص، وشبكة التوصيل المعنوية والدلالية التي يبنى عليها، عملية أدت إلى حالة من القطيعة المعرفية مع الذات.

٢- انطلقت معالجات الفكر الليبرالي في قراءاته للتراث (النص الديني) من منهج القراءة النقدية التاريخية، والتأويلية، لبيان تاريخيته، والكشف عن حدود مجاله المرجعي من جهة، وتقويض قداسته وبنيته الموثوق فيها.

٣- إن تقبل المناهج والمصطلحات ومفاهيمها وتطويعها قسرًا على النص القرآني، ومحاولة إدماجها وتكييفها مع الفكر الإسلامي دون نقدها وتمحيصها والنظر فيها إذا كانت ملائمة لنا أم لا، عمل غير صائب؛ لأن المنطلقات الفكرية والدينية مختلفة إن لم تكن متعارضة.

---

(١) تجديد الفكر العربي لـ د/ زكي نجيب محمود (ص١١، ١٢).

٤- معظم المشروعات الناتجة من جراء تطبيق المناهج الليبرالية، لا تعدو أن تكون اجتهادات بشرية لها وعليها، كما أنها طرحت أسئلة ولم تجب عليها بإقناع، وإنما أسقطت المناهج والمفاهيم والمصطلحات إسقاطًا غير ممنهج.

وآخرًا/ التوصيات:

لا بد من قطع شوط بعمل دراسات فكرية، وفلسفية، وأدبية حول مناهج اللسانيات، ومحاولة عمل دراسات للتراث العربي الإسلامي القديم بالإنجازات اللسانية المعاصرة قصد اختبار مدى الملائمة والشمول بحيادية تامة، والخروج بنتائج علمية رصينة في هذا الصدد.

*****

أهم المصادر والمراجع

١- الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم - دوافعها ودفعها لمحمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، ط٣ - ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

٢- إسلامية المعرفة في منهج التعامل مع التراث، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (عدد١٩) السنة الخامسة.

٣- إشكاليات القراءة وآليات التأويل لنصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي – بيروت، ط٦ - ٢٠٠١م.

٤- إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم، الطبعة المنيرية - مصر (٣/ ١).

٥- أفق التأويل في الفكر الإسلامي المعاصر لـ د/ محمد حمزة، مؤسسة الانتشار ٢٠١١م.

٦- الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية لنصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي – بيروت، ط١ - ٢٠٠٧م.

٧- بنية العقل العربي لمحمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي - بيروت، ط٢ - ١٩٩١م.

٨- تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها لـ د/ جابر الأنصاري، العربية للدراسات والنشر، ط٢ - ١٩٨٦م.

٩- تفسير القرآن العظيم لابن كثير - تحقيق:حسين إبراهيم زهران، دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت ٢٠٠٥م.

١٠-الثابت والمتحول. أدونيس " على أحمد سعيد، ط٤ دار العودة، بيروت ١٩٨٦م.

١١-جنون القراءة المعاصرة من أين وإلى أين لـ د/ محمد سعيد رمضان البوطي، ندوة المركز الثقافي والاجتماعي - باريس ٢٠٠١م.

١٢-حروب دولة الرسولﷺ لسيد محمود القمني، مدبولي الصغير–القاهرة، ط٢-١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

١٣-حوار الأجيال لـ د/ حسن حنفي، دار قباء للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٩٨م.

١٤-الخطاب الديني (رؤية نقدية) لنصر حامد أبو زيد، دار المنتخب ١٩٩٢م.

١٥-الخطاب والتأويل لنصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي – المغرب، ط١ - ٢٠٠٠م.

١٦-دليل الناقد الأدبي لـ د/ ميجان الرويلي ود/ سعد البازعي، الدار البيضاء، ط٣ - ٢٠٠٢م.

١٧-سلطة النص لعبد الهادي عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي – بيروت، ط١ - ١٩٩٣م.

١٨-سير أعلام النبلاء لمحمد بن أحمد الذهبي - عني به: حسان عبد المنان، بيت الأفكار الدولية.

١٩-الفكر الإسلامي (قراءة علمية) لمحمد أركون، تحقيق: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي - بيروت، ط٢ - ١٩٩٦م.

٢٠-القراءات المعاصرة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير لمحمد كالو، دار اليمان – سوريا، ط١ - ١٤٣٠هـ.

٢١-القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني لمحمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة – بيروت، ط١ - ٢٠٠١م.

٢٢-قضايا في نقد العقل الديني لمحمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر – بيروت، ط١ - ١٩٩٨م.

٢٣-مجلة أبعاد - إشكالية استقبال المفاهيم الغربية في البيئة الثقافية العربية (مفهوم التنوير نموذجًا) لمحمد بن علي، مجلة دورية محكمة - جامعة وهران ٢٠١٤م.

٢٤-مجلة الإحياء- النص والسياق الحضاري لعبد الحميد بوكعباش (العدد٢، ٣) ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.

٢٥-مجلة الحوار المتمدن - الليبرالية القديمة والليبرالية الجديدة (المعاني والمبادئ والمفاهيم) لـ د/ سيار الجميل (العدد١١١٩) بتاريخ: ٢٤/ ٢/ ٢٠٠٥م.

٢٦-مدخل إلى السيميوطيقا (قاسم سيزا) لنصر حامد أبو زيد، شركة دار إلياس العصرية.

٢٧-المرأة والدين والأخلاق لنوال السعداوي - مناظرة مع د/ هبة رؤوف عزت، دار الفكر - دمشق، سلسلة حوارات القرن الجديد، ط١ - ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٢٨-المصطلحات السياسية لـ د/توفيق الواعي، شروق للنشر والتوزيع – المنصورة، ط١ - ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٢٩-المعجم الفلسفي لجميل صليبا، دار الكتاب اللبناني - بيروت ١٩٨٢م.

٣٠-المعجم الفلسفي لمراد وهبة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٩٨م.

٣١-مفهوم العلم في القرآن والتفكير المعاصر لمحمد أركون، كتاب الأصالة - وزارة الشؤون الدينية.

٣٢-مفهوم النص دراسة في علوم القرآن لـ د/ نصر حامد أبو زيد، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٩٠م.

٣٣-نافذة على الفكر لمحمد أركون - ترجمة: صياح الجحيم، دار عطية – بيروت، ط١ - ١٩٩٦م.

٣٤-نحن والتراث - قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي لمحمد عابد الجابري، المركز الثقافي العربي، ط١ - ١٩٩٣م.

٣٥-النص السلطة الحقيقة - الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة لنصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي - بيروت، ط١ - ١٩٩٥م.

٣٦-النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة لطيب تيزيني، دار الينابيع ١٩٩٧م.

٣٧-نقد النص دراسة في علوم القرآن لنصر أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٠م.

٣٨-نقد النص لعلي حرب، المركز الثقافي العربي – بيروت والدار البيضاء، ط١ - ١٩٩٣م.

البحث الرابع

التراث الإسلامي مفهومه، خصائصه، كيف نتعامل معه؟

دراسة في فكر الشيخ محمد الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ

إعداد/ د. أسامة حمدي سعد السيد

قسم الدعوة والثقافة الإسلامية - كلية أصول الدين - طنطا

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم النبيين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد؛

فإن تراثنا الإسلامي هو المعبر عن هويّة الأمة وأصالتها، ومصدر اعتزازها وفخرها، ودليل حضارتها الرائدة التي دامت قرونًا طويلة، وعنوان ثقافتها وعلومها التي عم نفعها العالمين.

ولهذا كان ارتباط الأمة بتراثها أمرًا ضروريًّا يستدعي الوقوف تجاه حملات الإقصاء والتزوير والتشويه الموجهة إلى هذا التراث نتيجة للغزو الثقافي الذي تتعرض له الأمة على نطاق واسع، الأمر الذي يستوجب وقفة مع التراث بأن نهضم الصالح منه ونفهمه، وأن نجدده ونبني عليه من أجل أن نسهم في إعادة الدور الحضاري للأمة الإسلامية، وبهذا يكون تراثنا حيًّا وفاعلًا ونابضًا وعصيًا علي المغرضين.

ولقد ساء كثير من العلماء والدعاة والمفكرين تلك الحالة المزرية التي تقبع فيها أمّتنا، والتي كان من أبرز أسبابها انفصالها عن تراث الإسلام وغياب الرؤية المنهجية للتعامل معه، كما تفطنوا إلي خطورة ترك التراث الإسلامي فرصة لكل من هب ودب من العابثين والحاقدين ممن يريدون وأد هذا التراث، ومن هنا أعمل هؤلاء العلماء أفكارهم وجادت قرائحهم برؤى وتصورات حول كيفية التعامل مع التراث، ومشكلة التراث والمعاصرة، وكيف يمكن الإفادة من التراث في استشراف المستقبل بخطوات واثقة لا نتنكر فيها لماضينا ولا نتبرأ منه.

ومن أبرز علماء الأمة في هذا الميدان الشيخ محمد الغزالي[1] رَحِمَهُ اللَّهُ ذلكم العالم الأزهري الجريء في الحق، والذي عاش عمره يحمل هموم أمته؛ يشخص أمراضها وعللها، ويصف الدواء الناجع لها، كما كان له

---

(١) الشيخ محمد الغزالي (١٣٣٥ - ١٤١٦هـ، ١٩١٧ - ١٩٩٦م)، عالم ومفكر إسلامي مصري كبير، ولد بمحافظة البحيرة بمصر. حفظ القرآن الكريم في كُتّاب القرية. التحق بكلية أصول الدين في جامعة الأزهر سنة ١٩٣٧م، وتخرج فيها سنة ١٩٤١م، متخصصًا في مجال الدعوة، كما حصل على درجة التخصص في التدريس من كلية اللغة العربية عام ١٩٤٣م. عمل في وزارة الأوقاف المصرية وتدرج فيها إلى أن عيّن وكيلاً أول للوزارة، كما عمل محاضرًا في مجال الدعوة وأصول الدين في جامعة الأزهر وجامعة أم القرى في مكة المكرمة.

دور بارز في توجيه الأمة للتفاعل مع تراثها والاستفادة به في تغيير واقعها، ومن أجل ذلك كان هذا البحث "التراث الإسلامي مفهومه، خصائصه، كيف نتعامل معه (دراسة في فكر الشيخ محمد الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ)".

وقد دعاني لاختيار هذا الموضوع أسباب منها:

أولا/ أن المسئولية العلمية والدعويّة تقتضي أن نقف على تلك الرؤى العلمية التي جادت بها قرائح علمائنا ومفكرينا في ميدان التعامل مع التراث الإسلامي.

ثانيا/ أن الشيخ محمد الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ أحد مجددي الفكر الإسلامي الذين حملوا لواء الدعوة إلى الله، وحملوا هموم أمّتهم، وحرصوا على تغيير واقعها من خلال قراءة فاحصة لتراث الأمة من أجل الانتفاع به.

ثالثا/ أن الشيخ محمد الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ لم يكتف بالحديث النظري عن تراث الإسلام فقط، وإنما تفاعل معه تطبيقًا وعملًا في مجال الدعوة والفكر والفقه، مما كان له أكبر الأثر في منهج الشيخ.

رابعًا/ أن الشيخ محمد الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ في قراءته لتراث الأمة كان ناقدًا بصيرًا، ومدققًا خبيرًا يضع يده على مواضع الخلل في التعامل مع التراث، وكيف يمكن أن نتحول إلى مواقع أكثر إيجابية في تعاملنا معه.

منهج البحث:

تطلّب البحث استخدام المنهج الوصفي عرضًا وتنظيرًا ثم المنهج التحليلي الذي يقوم على دراسة الإشكالات تفكيكًا أو تركيبًا أو تقويمًا، كما لا غنى لي عن الاستفادة ببقية المناهج التي تخدم البحث[1].

= كان له دور كبير في نشر الوعي الإسلامي في أجهزة الإعلام في العديد من الدول العربية، تصدى لتيارات الغزو الفكري في العالم الإسلامي. ومن مؤلفاته: فقه السيرة؛ دفاع عن العقيدة والشريعة؛ هموم داعية؛ بالإضافة إلى مئات المقالات في كثير من صحف العالم الإسلامي. انظر ترجمة الشيخ على موقع المكتبة الشاملة، على الرابط: http://shamela.ws/index.php/author/486 .

(١) أبجديات البحث في العلوم الشرعية لـ د/ فريد الأنصاري (ص٦٦، ٩٦) نشر منشورات الفرقان – الدار البيضاء، ط١ – ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

تقسيم الدراسة:

تأتي هذه الدراسة في مقدمة، ومبحثين وخاتمة؛ أمّا المقدمة: فأتناول فيها أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، ومنهج البحث فيه. وأما المبحث الأول: فأتناول فيه مفهوم التراث الإسلامي، وخصائصه عند الشيخ محمد الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ. وأما المبحث الثاني: فأتناول فيه آليات التعامل مع التراث الإسلامي عند الشيخ محمد الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ. وأما الخاتمة: فتشمل النتائج والتوصيات.

والله تعالى أسأل التوفيق والسداد

د/ أسامة حمدي سعد السيد

*****

المبحث الأول

مفهوم التراث الإسلامي وخصائصه في فكر الشيخ محمد الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ

المطلب الأول/ مفهوم التراث الإسلامي في فكر الشيخ محمد الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

قبل الوقوف على مفهوم التراث عند الشيخ الغزالي، تجدر الإشارة إلى بيان معنى تلك اللفظة في اللغة وفي الاصطلاح كمدخل نعرج منه إلى مفهوم تلك اللفظة عند الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وفيما يلي بيان ذلك:

(أ) التراث في اللغة:

بالرجوع إلي معاجم اللغة نجد تلك اللفظة تعني ما يتركه السابق للاحق أو الأول للآخر من إرث، فقد جاء في لسان العرب: «التراث ما يخلفه الرجل لورثته» – والتاء فيه بدل من الواو[1] – وقد وردت لفظة التراث في القرآن الكريم في قوله تعالي: ﴿وَتَأْكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا﴾ [الفجر: ١٩]، ومعني التراث في الآية: «المال الموروث الذي يخلفه الرجل بعد موته لوارثه وأصله وراث، أبدلت الواو تاءً علي غير قياس»[2].

(ب) التراث في الاصطلاح:

إن لفظة التراث من الألفاظ المستخدمة حديثًا لتدل علي التركة التي خلفها السابقون، والتي تتمثل في المنجزات الفكريةً والثقافية، أو المنجزات الحضارية والمادية، لكنَّها أكثر ما تستخدم للدّلالة علي التّركة الفكريّة التي أنتجتها عقول السابقين وجادت بها قرائحهم وسطرتها أقلامهم؛ ولهذا يقول الأستاذ جمال سلطان: «إن التراث – بوجه عام – هو ما يخلفه السابق للاحق في الدين، وفي الفكر، وفي الأخلاق، وفي الشرائع، وفي الآداب، وفي الفن»[3].

---

(١) لسان العرب لابن منظور – مادة ورث (٢/ ٢٠١)، دار صادر – بيروت، ط١.

(٢) التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور (٣٠/ ٢٥٩)، الدار التونسية للنشر ١٩٨٤م.

(٣) الغارة علي التراث الإسلامي (ص٢٠)، مكتبة السنة – القاهرة، ط١ – ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

وإذا ما أضفنا التراث إلي الإسلام ونسبناه إليه، فإن التّراث الإسلامي حينئذ يصبح معبرًا عن الصلة العظيمة بين الإسلام كدين، وبين النتاج الفكري الذي خلفه علماء الأمة الإسلامية السابقون جيلًا بعد جيل، والذي يدور في فلك هذا الدين.

(ج) رؤية الشيخ محمد الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ لمفهوم التراث:

إذا كان التراث الإسلامي نتاجًا فكريًا فإن هذا بدوره يضعنا أمام حقيقة لا يمكن أن نتجاهلها ونحن بصدد الكلام عن هذا التراث، وهي ضرورة التمييز بين هذا التراث بوصفه نتاجًا فكريًا، وبين الوحي الإلهي المتمثل في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وهذا ما يؤكد عليه الشيخ الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تناوله لمفهوم التراث الإسلامي؛ حيث يقول: «والحقيقة أنَّ هناك كلامًا طويلًا في قضايا التاريخ وقضايا التراث، فبعض الناس في تعريفاتهم للتراث - الذى يعنى كل قديم موروث سواء كان اجتهادًا بشريًّا أم وحيًا سماويًّا - قد يصلون إلى اعتبار الكتاب والسنة من التراث، يعنى ما ورثه اللاحقون عن السابقين.. وبعضهم يفرِّق بينه فيقول: إن التراث هو فهوم المسلمين من الكتاب والسنة - القابلة للخطأ والصواب - أمَّا الكتاب والسنة فهما وحي الله، ولا يمكن أنْ يخضعا للمقاييس والمعايير التي يقوم فيها التراث من حيث الخطأ والصواب»[1].

ومن خلال كلام الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: تتضح نظرة الباحثين وموقفهم من التراث الإسلامي؛ فمنهم من يدخل نصوص الوحي في إطار التراث ويخضعها لما يخضع له التراث من مناهج، ومنهم من يرى أنَّ التراث الإسلامي يشتمل علي المنجزات الثقافيَّة والحضاريَّة والماديَّة، كما يشتمل أيضًا علي الوحي الإلهي (القرآن والسنة) الذي ورثته الأمة عن أسلافها، لكنَّهم يفرِّقون بين تلك التِّركة الفكريَّة التي خلفها السابقون، وبين الوحي المعصوم من حيث النظر والتعامل، فلا يخضعون نصوص الوحي لما يخضع له التراث من مناهج.

(١) مشكلات في طريق الحياة الإسلامية للشيخ محمد الغزالي (ص١٣٤) نهضة مصر – القاهرة، ط٧ - ٢٠٠٥م.

(د) موقف الشيخ الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ من كلا الفريقين:

بيَّن الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ أنَّ نصوص الوحي الإلهي بحسب الوضع اللغوي يمكن أن توصف بأنَّها تراث، لكن ينبغي أن تحاط بهالة من التقديس والتقدير، فلا يجوز الخلط بينها وبين ما اصطلح الناس على تسميته تراثًا، وبعبارة الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ: «من ناحية اللغة، تحتمل كلمة الكتاب والسنَّة أنْ تكون تراثًا من المواريث.. فتراثنا الذى حملته الأمَّة العربية هو أساسًا رسالة سماوية.. كتاب جاء من عند الله، ونبي ملهم سدد الله خطاه في حركاته وسكناته كلها، فهو عن عصمة أرشد وألْهم؛ ولذلك نحن نرى أنَّ الكتاب والسنَّة مصادر رئيسية لا بدَّ منها، ولا بدَّ من إحاطتها بهالةٍ من التقديس؛ لأنَّها هي حياتنا الروحية، وكل تفريط في الكتاب والسنَّة هو خروج الشيء عن حقيقته»(١).

ولا شكَّ أنَّ هذا الموقف الذي يقفه الشيخ من مفهوم التراث موقف حقيق بالتقدير؛ لأنَّه موقف داعٍ إلى صيانة الوحي وتقديسه وتنزيهه، حتى لا تمتدّ إليه الأيدي بالتحريف، وما عدا الوحي المعصوم فلا يتَّصف بالمقدس؛ لأنَّه يصدر عن الإنسان الذي يصيب ويخطئ، ويعتريه السهو والنسيان، وتتحكم فيه الأهواء والآراء. وبهذا التمايز بين الوحي الإلهي والتراث ندرك أنَّ «صلة البشريَّة بهذا الوحي قاصرة على التَّلقي والانتفاع دون الإضافة فيه أو الإبداع»(٢).

والنَّتيجة التي يصل إليها الفريق الثاني من الباحثين وهي التفريق بين الوحي وبين غيره من التّراث في النظر والتعامل، هي نفسها النتيجة التي يصل إليها من يخرج الوحي من نطاق التّراث ابتداءً حتي لا يفتح الباب أمام العابثين المبطلين، للتعامل المنحرف مع الوحي الإلهي، واعتباره جزءًا كغيره من التّراث يخضع للنقد وغيره من صور التعامل المشبوه، ولا شكَّ أنَّ هذا الموقف الثاني أكثر ضمانًا واحتياطًا، وهذا ما يجعلنا نقرِّر أنَّ نصوص الوحي المعصومة إنَّما تتمايز عن التراث؛ بل هي الضابط والميزان الذي نزن به التراث، ومن ثمَّ نحكم بقبوله أو رده.

---

(١) مشكلات في طريق الحياة الإسلامية (ص١٣٥).

(٢) التراث الإسلامي بين التقدير والتقديس لـ د/ بكر زكي عوض (ص١٠) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

ولهذا يقول الشيخ الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ: «إنَّ مصطلح التّراث الذى شاع في أذهان بعض الناس، الذى هو ما ورثه اللاحقون عن السابقين من فهوم غير ملزم لا ينطبق على الكتاب والسنة.. هذه الفهوم ينطبق عليها مصطلح التّراث الذى يمكن الاهتداء به، أمَّا الكتاب والسنَّة فقضيَّة لا ينطبق عليها هذا المصطلح، فهي شيء معصوم لا بدَّ من احترامه، وهى فوق المُساءَلة والمُناقشة»[1].

ومن خلال هذا الكلام نخلص إلى أنَّ الشيخ الغزالي يفصل بين نصوص الوحي الشريف وبين التراث الذي هو أفكار البشر وفهومهم المرتبطة سواء كانت مرتبطة بتلك النصوص أم لا، والشيخ إذ يقرِّر ذلك فإنَّما يقرِّره صيانة لنصوص الوحي من العبث، فضلًا عن تمايز تلك النصوص المعصومة وتباينها عن كلام البشر.

المطلب الثاني/ خصائص التراث الإسلامي في فكر الشيخ محمد الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ

كان الشيخ محمد الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ حريصًا على بيان خصائص التراث الإسلامي وقيمته، ومظاهر قوته التي يمكن أن نحوّل معها هذا التراث إلى طاقة دافعة في حل مشكلات العالم الإسلامي ومعالجة مظاهر الضعف والفساد التي ألَمَّت به، وفيما يلي بيان أبرز خصائص التراث الإسلامي كما يراها الشيخ محمد الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ:

أولًا/ التراث الإسلامي مرتبط بالإسلام:

إنَّ الإسلام متمثل في مصدره الربَّاني قد هَيْمن علي هذا التراث سواء منه ما تعلق بفقه الدين وشرحه أو ما تعلق بالجانب الفكري وما ينضوي تحته من علوم حثَّ الدين علي النظر فيها، وهذا ما يشير إليه الشيخ الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله: «ونعنى بالتراث ماضيهم الفكري والأدبي والحضاري، وما أسدوه للعالم ونالوا به درجة الأستاذية. والإسلام ولي هذه النعم، وينبوع ذلك العطاء، الإسلام لا غير»[2].

---

(١) مشكلات في طريق الحياة الإسلامية (ص١٣٥).

(٢) علل وأدوية للشيخ محمد الغزالي (ص٢١٢) دار الشروق.

وفي موضع آخر يقول: «والعرب الذين يحملون رسالة الإسلام، وتتعلق بها جمهرتهم العظمى، لا يحملون خرافات ولا أوهامًا كما يزعم الأفَّاكون، وإنَّما يحملون من في لغتهم خلاصات الوحى الإلهي من الأزل إلى الأبد»[1].

والإسلام بمصدره الرباني هو الحكم لهذا التراث أو عليه، أو هو الميزان الضابط الذي من خلاله نقبل التراث أو نحكم بشذوذه وانحرافه، ومن ثمَّ نرده علي صاحبه، ولهذا يقول الشيخ الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ: «لا يجوز الخلط بين تعاليم الإسلام والتقاليد التي تسود بلدًا ما، إنَّ للناس تقاليد لبسوها الزيّ الإسلاميّ، وهى من عند أنفسهم وليست من عند الله، والدعوة إلى هذه التقاليد على أنَّها المنهج الإسلاميّ جهل قبيح! فمصادر الإسلام معروفة، وميزانه في الحلال والحرام حساس»[2].

ثانيًا/ التراث الإسلاميّ تراث شامل ومتنوع ويدعو إلى الفخر:

من خصائص التّراث الإسلامي: شموله وتنوعه واتِّساع دائرته بحيث لا يقف عن حد معين من العلوم والفنون والمعارف؛ ولهذا جاء ثريًا يضم بين جنباته عطاءً فكريًا موفورًا، ونتاجًا ضخمًا خلفه الآباء والأجداد في شتَّي علوم الدين والدنيا، وحول تلك الخصيصة يقول الشيخ الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ: «من هنا كان لزامًا على كل مشتغل بعلوم الإسلام أنْ يدرس الحياة كلها، وأنْ يتعرَّف وجوه النشاط البشرى ومراميه القريبة والبعيدة. إنَّ ضيق العطن، وسوء البصر بما يقع في الدنيا وما تتوقع، والانحصار في حدود الفكرة الخاصة، والاقتناع بجانب من المعرفة دون جانب؛ كل ذلك حجاب دون معرفة الإسلام والإفادة من تراثه الضخم في ميادين الثقافة والتربية، والفقه والتشريع، وسياسة الأفراد والجماعات»[3].

ولا شكَّ أنَّ هذا التَّنوّع والشمول في تراثنا أدعى إلى أن نتعرف قيمة على هذا التراث، وأن نستفيد منه، ونبني عليه حتى لا نكون عالة على الحضارات، وهذا ما يؤكد عليه الشيخ الغزالي بقوله: «إن النَّاس لن

---

(١) في موكب الدعوة للشيخ محمد الغزالي (ص١٨٨) نهضة مصر.

(٢) هموم داعية للشيخ محمد الغزالي (ص١٠٦) نهضة مصر، ط٦ - ٢٠٠٦م.

(٣) جدد حياتك للشيخ محمد الغزالي (ص٢٠٥) نهضة مصر، ط٩ - ٢٠٠٥م.

يسمعوا حرفًا منّا ما بَقِينا على تخلفنا الشائِن، وما بَقِينا جهلةً بقيمة التراث الذي لدينا، وما بَقِينا على غنانا نتسوّل من الشرق أو الغرب برامج إصلاح وضرورات حياة»[1].

ثالثا/ التّراث الإسلاميّ هو المعبِّر عن أصالة الأمة وهويَّتها:

إنَّ تراث أيّ أمَّة هو أصلها وامتدادها الذى يعبِّر عن كيانها وتفاعلها عبر الزمان والمكان، ولا يستطيع المرء أنْ يعيش معزولًا عن تراثه أو يقف إزاءه موقف الرفض والتنكّر إلا إذا كان مغيّب العقل أو فاقدًا له، ومن هنا كان الشيخ الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ حريصًا على بيان أنَّ تراث أمَّتنا الإسلاميَّة هو المعبِّر عن هويِّتها، وبدون اعتبار هذا التّراث تفقد الأمَّة أصالتها؛ بل وبقاءها، وبعبارة الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «بعض الأمم يكون تراثها وسامًا على صدرها، أو حلية في معصمها، فهي تزهى به كما يزهى امرؤ عادى بشيء يزينه! لكنَّ العرب لهم شأن آخر، إذ أنَّ التراث بالنسبة لهم ضرورة حياة وأساس بقاء. التراث بالنسبة للعرب وجودهم المادِّي والأدبي كله.. ونحن العرب نرى أنفسنا في تراثنا، ونثبت وجودنا بالحفاظ عليه»[2].

كما يؤكد الشيخ الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ على أنَّ في تراثنا الإسلاميّ كنوز معرفيَّة لا تتوفّر لأمَّة من أمم الأرض، وأنَّ تلك المعارف كانت سببًا في نقلةٍ حضاريَّة لازلنا نملك أسباب العودة إليها، وحول هذا الأمر يقول الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والكتابة العلميَّة تزحم تراثنا الثقافي؛ بل نستطيع الجزم بأنَّ دينًا من الأديان، أو مبدأ من المبادئ لم يصنع الحركة العقلية الجبارة التي صنعها الإسلام في العالم، والمنقبون الآن في مخلفات الفكر الإسلامي، كأنما ينقبون في أرض مليئة بآبار البترول أو مناجم الذهب والحديد، كلما بحثوا عثروا على كنوز مدفونة»[3].

رابعا/ التراث الإسلامي مرتبط باللغة العربية:

اللُّغة العربيَّة هي لغة القرآن والسنَّة، ومن ثمَّ كان للُّغة أثرها البالغ في التراث الإسلامي؛ حيث كانت هي الحاضنة لهذا التراث، وذلك ما يشير إليه الشيخ الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: «أصبحت اللُّغة العربيَّة هي

---

(١) مائة سؤال عن الإسلام للشيخ محمد الغزالي (ص١٣٨) نهضة مصر، ط١ - ٢٠٠٥م.

(٢) علل وأدوية (ص٢١٢).

(٣) مع الله - دراسات في الدعوة والدعاة للشيخ محمد الغزالي (ص٢٦٩) نهضة مصر، ط١ - ٢٠٠٥م.

اللُّغة الصَّالحة علميًّا وإنسانيًّا لحمل وترشيد مفاهيم الحضارة، والتعبير عنها، مهما يكن مستواها؛ لأنَّ اللغة التي تتَّسع للقرآن وآياته بهذا الاقتدار البالغ لا بدَّ أنْ تكون أقدر علي التعبير عن أيّ مستوي من مستويات تقدم الإنسان عبر العصور»[1].

ولأهمِّية اللُّغة العربيَّة وارتباطها الوثيق بالتُّراث الإسلاميّ كانت ولا تزال محلًا للطعن وإعلان الحرب عليها كجزء من مخطَّطات أعداء الإسلام للقضاء علي التّراث، وذلك ما فطن إليه الشيخ الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ قائلًا: «كما نعتقد أنَّ محاربة الفصحى لا تأتي من أناسٍ يخلصون في البحث عن لغة أيسر منها وأحقّ بالبقاء! وإنما يحارب الفصحى من يريدون محو هذه اللغة؛ لمحو جميع المعالم التي ترتبط بها في العقيدة والأخلاق وتراث الفكر والثَّقافة[2].

ومن خلال هذا الكلام تبدو الحاجة ماسة إلى العناية باللُّغة العربيَّة، كونها اللُّغة التي امتزجت بالدِّين امتزاجًا بحيث لا يمكن الفصل بينهما.

الخلاصة: في ضوء بيان الشيخ الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ لخصائص التراث الإسلامي تبدو الحاجة ماسة إلى العناية بمعرفة تلك الخصائص معرفة جيدة؛ لأنَّه من خلالها يقف المسلم بصفة عامة والباحث خاصة علي طبيعة هذا التراث وتميّزه عن غيره، ومن ثمَّ تكون النظرة إليه نظرة معتدلة داعية إلي الاعتزاز والتقدير ودافعة إلى البناء والعمل وبعيدة عن الإفراط والتفريط.

*****

---

(١) تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل للشيخ محمد الغزالي (ص٢٠١) دار الشروق، ط٣ - ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

(٢) مع الله - دراسات في الدعوة والدعاة (ص٣٨).

المبحث الثاني

آليات التعامل مع التراث الإسلامي في فكر الشيخ محمد الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ

تقدّم أنّ تراث أيّ أمَّة هو عنوان هويتها وحضارتها، فكيف إذا كان هذا تراث الإسلام المعبِّر عن أصالة الأمَّة واعتزازها وعراقة حضارتها وثقافتها، والتي بدونه تعيش الأمة تابعة ومقلِّدة لغيرها، تجتر الثقافات وتندمج فيها، وهذا ما يشير إليه الدكتور أكرم ضياء العمري بقوله: «إنّ التّراث هو الهويّة الثقافيّة للأمَّة، والتي من دونها تضمحل وتتفكك داخليًا، وقد تندمج ثقافيًّا في أحد التيَّارات الحضاريَّة والثقافيَّة العالميَّة القويَّة»[1].

ولا شكَّ أنَّ هذا الاندماج في ثقافات أقوي لا يعبر إلَّا عن التَّبعيَّة والذِّلة وفقدان الذات والإرادة، ومن هنا كان لا بدَّ من العودة إلي التراث الإسلاميّ وفهمه والتفاعل معه، وجعله نقطة انطلاق لاستشراف المستقبل وقيادة العالم، من خلال المعرفة الواعية للعصر ومتطلباته دونما تفريط في ثوابت الدين وأصوله. وهذه النظرة في التعامل مع التّراث هي التي دعا إليها الشيخ محمد الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وهذا ما نقف عليه من خلال المطالب التالية.

المطلب الأول/ دعوة الشيخ الغزالي إلى تصحيح المعرفة، والعودة إلى الينابيع العلمية الأصيلة

إنَّ كل غيور علي تراث الأمة وهويَّتها لا يمكن أن يقف ساكنًا تجاه تلك المحاولات الشوهاء للجمود على التراث، أو لذبحه بدعوي تجديده وتطويره أو غير ذلك من الدعاوي الباطلة والتي ربَّما يغترّ بها البعض، ومن هنا كانت دعوة الشيخ إلى ضرورة عودة الأمّة إلى ينابيعها العلمية الأصيلة قائلًا: «نحن نريد العودة بأمَّتنا إلي ينابيعها العلميَّة الوثيقة وألَّا نقبل من التوجيهات إلَّا ما اعتمد على الوحي الصَّادق»[2].

---

(١) التراث والمعاصرة (ص٣٥)، سلسلة كتاب الأمة - الكتاب العاشر. تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل (ص٥٩).

(٢) تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل (ص٦١).

وهكذا حمل الشيخ محمد الغزالي لواء الدعوة إلى تصحيح المعرفة وربطها بالوحي المعصوم، وهي دعوة لها أهمِّيتها كونها تعمل على تصحيح رؤيتنا لواقعنا وللكون من حولنا، كما أنَّها تهدف إلى إيقاظ العقل المسلم وإنارة طريقه لينطلق مستشرفًا في طلب العلوم والمعارف، بعيدًا عن أوهام الجهل والخرافات.

إن تلك الرؤية من الشيخ محمد الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، والتي تدعو إلى تصحيح المعرفة والعودة بها إلى أصولها الراسخة من شأنها أن تضبط تعاملنا مع التّراث الإسلاميّ من أجل تصحيح التصوّرات الخاطئة والأوهام التي علقت بهذا التراث، ومن ثمَّ فهي رؤية جديرة بأن تأخذ مكانها في الواقع العملي لتعاملنا مع التّراث، لأنَّ هذا التّراث ينبغي أنْ ينطلق من قيم الإسلام وتصوراته ومبادئه، حتى لا تحتوينا المواقف الخاطئة في نظرتنا لهذا التراث وتفاعلنا معه.

وانطلاقًا من تلك الرؤية الشاملة، والنَّابعة من الوحي المعصوم، والمؤسسة على المنهجيَّة القرآنيَّة المعرفيَّة يمكن للأمة الإسلاميَّة أن تخطو خطوات واثقة نحو ضبط الفكر الإنساني كله والذي اختلط فيه الصَّالح والطَّالح نتيجة لغياب هذا البعد المعرفي الصحيح المنبثق من الوحي.

وإذا كان الشيخ الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ يدعو إلى تصحيح المعرفة من خلال تأسيسها على الوحي المعصوم، أو من خلال ما أسماه بـ"إسلامية المعرفة" أو "المعرفة الإسلامية"[1] فإنه ليؤكد على أنَّ نصوص الوحي مترعة بالدعوة إلى العلوم وأنَّ العلم بالكون من صميم الإنسانيَّة[2] ومن ثمَّ ينعي الشيخ على أمَّة الإسلام تسولها للمعرفة فيقول: «إنَّ كلمة "نحن أمَّة أميَّة" تسري كالخمر في أبدان السكارى مما جعل المسلمين يتسولون المعرفة من ألسنة أخرى وأمم أخرى؛ لأنَّ مصادرها في العربية وبين العرب أدركها الجفاف»[3].

وإزاء هذا الوضع المزري لأمَّة الإسلام، يدعو الشيخ الغزالي إلى تصحيح المعرفة الإسلاميَّة والتي تهدف فيما تهدف إلى تجديد تراثنا الفكري بالتَّفاعل معه والبناء عليه من أجل تصحيح الأوضاع والإسهام

(١) تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل (ص١٧).

(٢) المرجع السابق (ص٢٤).

(٣) السابق نفسه.

بدور حضاري ملموس، كما كان لآبائنا وأجدادنا الذين أسهموا بدور فاعل في الحضارة الإنسانيَّة من خلال تراثهم العالم.

ونخلص من هذا الكلام إلى ضرورة تصحيح المعرفة الإسلامية، وأنَّ ذلك هو الأساس الذي من شأنه أن يدفع الأمَّة إلى معالجة هذا الواقع من التخلُّف الحضاريّ والذي سببه الانكفاء على التُّراث والجمود عليه، فتأتي تلك المعرفة لتجدِّد هذا التراث بإحياء النَّافع منه والبناء عليه.

المطلب الثاني/ دعوة الشيخ الغزالي إلى التصدِّي لمحاولات تشويه التُّراث

في معرض بيانه لموقف الأمَّة من تراثها الفكري بين الشيخ محمد الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ أنَّ مسئولية الأمَّة جميعها، ومسئولية دعاتها وعلمائها ومصلحيها علي وجه الخصوص، تقتضي رفض أيّ مشروعات فكرية تنال من التُّراث، أو تقف منه موقف العداء السافر، أو الانتقاء، أو المحاكمة إلي آليات نقديَّة مستعارة.. إلي غير ذلك من ألوان التعامل المشبوه من التراث، وحول تلك المواقف الشائِنة يقول الشيخ الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ: «إنَّه مع مطالع القرن الخامس عشر تحاول خرافات الكتابيين كما تحاول خرافات الوثنيين أنْ تشيع بيننا مقالات وأحكامًا تزري بحضارتنا ورسالتنا، وتضلل الصحوة الإسلاميَّة التي تريد رفع مستوي الجماهير ووصل حاضرهم بماضيهم الأوَّل، ونحن بالمرصاد لهذه المحاولات أيًّا كان مصدرها»[1].

ومن خلال هذا الكلام يتضح حرص الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ على تراث الأمَّة من أنْ تمتدّ إليه يد العبث والتحريف والتضليل تحت شعارات خادعة وبرّاقة، ومشروعات فكريَّة تزعم التنوير والتغيير، وهي في حقيقة أمرها لا تريد إلا أنْ تبقى الأمَّة في ظلام التخلف والجهل، ومن هنا يدعو الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ إلى فضح تلك المشروعات الفكرية وكشف فسادها وعوار مناهجها ومنطلقاتها وأهدافها، وأنَّ أصحابها ليسوا على مستوي الأمانة والموضوعيَّة مهما قدَّموا من مبرراتٍ ومهما رفعوا من شعاراتِ التجديد والاستنارة التي يضلِّلون بها الأمَّة ويزورون إرادتها الفكريَّة.

(١) تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل (ص٦١).

ولا يخفى على مطلع أنّ تلك المحاولات لتشويه صورة الإسلام ورسالته وتاريخه وتراثه كانت ولاتزال هدفًا من أهداف الغزو الفكري؛ ولذلك يقول الشيخ مبيِّنًا أثر الغزو الفكري على تراث الأمة: «إنَّ الغزو العسكري تحوَّل إلى غزو ثقافي خبيث، وسَّخ مُخَّ الجيل الجديد، وضلَّل سعيه، وخلق عصابات من الأدباء والمترجمين والإعلاميين والمؤلِّفين والفنانين، هجموا على تراثنا يبتغون محوَه ليُحلّوا محلّه أردأ ما في الحضارة الغربيَّة»[1].

ومن هنا كانت دعوة الشيخ أنْ تكون الأمَّة حذرة تجاه تلك المحاولات، مؤكدًا على أنَّ أشدّ محاولات تشويه التراث الإسلاميّ نكايةً هي تلك التي تصدر من أبناء الإسلام سواء «نحن بالمرصاد لهذه المحاولات أيًّا كان مصدرها، بيدَ أنَّنا نلفت الأنظار إلى قصة الدُبَّة التي قتلت صاحبها، فكم يعاني ديننا من ذريات هذا الدُبّ المخلص الجهول، كم نعاني من أنصاف متعلِّمين لا يتَّقون الله في النصف الذي عرفوا، ولا في النصف الذي جهلوا، يريدون بقاء الأمَّة في ظلام التخلف والهوان»[2].

أمَّا العلماء الراسخون في العلم فمهمَّتهم ودورهم في هذا الميدان كما يقول الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ هي محاربة تلك المحاولات لتشويه التراث التي وصفها الشيخ بالغشّ الثقافي قائلا: «الغش الثقافي وباء تعرَّضت له الأمَّة الإسلاميَّة قديمًا وحديثًا، ثم يتصدى له الرَّاسخون في العلم، فيكسرون شوكته، ويكشفون حقيقته، فإمَّا قطعوا دابره ونجت الأمَّة منه، وإمَّا بقيت له ذيول تختفي هنا وهناك، لتنفث شرّها بين أولي الغفلة حتى يتيقظ لها العلماء العدول، فيتم القضاء عليها ويستريح المسلمون منها»[3].

ويضرب الشيخ الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ مثلا لهذا النوع من الغشّ الثقافيّ الموجود في تراثنا فيقول: «قديما قال ابن عربي: إنَّ فرعون تاب وقبل الله توبته، فمات طاهرًا وذهبَ إلى ربه مسلمًا، فهل يقول هذا الكلام رجل قرأ قوله تعالى عن فرعون: ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَأَوْرَدَهُمُ ٱلنَّارَ ۖ وَبِئْسَ ٱلْوِرْدُ ٱلْمَوْرُودُ ﴿٩٨﴾ وَأُتْبِعُوا۟ فِى

---

(١) مائة سؤال عن الإسلام (ص٢٢٣).

(٢) تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل (ص٦٠، ٦١).

(٣) المرجع السابق (ص٦٢).

هَٰذِهِۦ لَعۡنَةٗ وَيَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۚ بِئۡسَ ٱلرِّفۡدُ ٱلۡمَرۡفُودُ﴾ [هود: ٩٨، ٩٩] هل يتقدم قومه ليسلمهم إلى مالك خازن النار ثم يعود مكرما ليدخل الجنة؟»[١].

وفي ضوء هذا الكلام من الشيخ الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ نخلص إلى أنَّ صيانة تراثنا الفكريّ والوقوف تجاه حملات تشويهه في الداخل والخارج فريضة وضرورة؛ لأن الحفاظ على هذا التراث حفاظ على هويتنا وأصالتنا التي نعتز بها.

المطلب الثالث/ ضرورة تنقية التُّراث مما شابه من دخل وكدر

إنَّ مسئولية الأمَّة تجاه التّراث تستلزم منا أنْ لا نألوا جهدًا في تنقيته وتطهيره مما علّق به من شوائب وانحرافات وتناقضات تسيء إليه. وهي بفضل الله قليلة إذا ما قورنت بمجموع التّراث، وما أحسن تشبيه الدكتور "بكر زكي عوض" لتلك العملية بقوله: «إن تنقية التراث أشبه ما تكون بغسل ثوب لمحو ما علق به من شوائب فهل يكسبه الغسل إلا نقاءً وشفافية»[٢].

وقد أكَّد الشيخ الغزالي على أهمية هذه التنقية للتراث وضرورتها قائلا: «لا بدَّ من غربلة التراث الإسلامي الذي آل إلينا في هذا العصر؛ لاستبقاء ما يوافق الكتاب والسنَّة واستبعاد ما عداه ونحن أصحاب وحي معصوم»[٣].

ويستشعر الشيخ خطر تلك الأفكار الدخيلة مؤكدًا ضرورة تنقية تراثنا وتاريخنا من تلك الأفكار، وأنَّ ذلك أمر لازم في تلك الفترة الحرجة من تاريخ أمَّتنا؛ لأنَّ تلك الأفكار الدخيلة تمثِّل أمراضًا متوطِّنة تنخر في عظام الأمَّة كما تشكِّل تحدِّيات ليس للدعوة الإسلاميَّة وحدها، وإنما لرسالة الإسلام ذاتها، وهذا ما يشير إليه بقوله: «...يجب أنْ تغربل الأفكار والمذاهب والأعراف والتقاليد التي سادت تاريخنا، فقدمها لا يعطيها حق البقاء! والاحترام للحقِّ وحده! ما ذنب الإسلام حتى يحمل المخلفات الثقافيَّة والسياسيَّة

---

(١) تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل (ص٦٢).

(٢) التراث الإسلامي بين التقدير والتقديس (ص٣٦).

(٣) تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل (ص٣٨).

لهذه القرون؟ إن أعداءنا يحفرون لنا القبور التي تطوينا، وأمَّتنا عفا الله عنها لا تزال تتعثر في تفاهاتها. إنَّ الإسلام يجب أنْ يبقى وأنْ يقود»[1].

ومن خلال تلك النظرة الثاقبة ينبغي أن نتوجَّه إلي تراثنا وأنْ نقوم بتمحيصه حتي يغدو تراثًا نافعًا تستفيد منه الأمَّة، ولسنا بدعوتنا تنقية التراث نهدف إلي ذبح التراث كما تهدف بعض الخطابات التي تريدنا أن نعيش بلا هوية[2]، ولكنَّا نريد أنْ ننتفع بتراثنا؛ وذلك لا يكون إلَّا بتمييز الحق من الباطل والطيب من الخبيث. ونحن ندرك أنَّ التراث نتاج بشري غير معصوم ومن ثمَّ فإنَّه يشتمل على الحقِّ والباطل، وفيه دخيل تسرب إليه في أوقات ضعف الأمَّة، وفيه إسرائيليات وشطحات وانحرافات وتصوّرات تتعارض مع العقل؛ ومن ثمَّ فإننا حتى ننتفع بهذا التراث لا بدَّ من تلك الغربلة والتصفية والتنقية لكل ما شابه من أكدار عكرت صفوه، وحالت بين الأمَّة وبين الاستفادة منه؛ بل وأثرت على العقل المسلم وأبعدته عن المعترك الحضاري.

وقد جاء وصف الشيخ الغزالي رَحِمَهُ اللهُ لبعض قضايا التراث التي يدعو إلى تنقيته منها بأنَّها قضايا طفيلية، لا نفع فيها، ولا طائل من ورائها، فضلًا عمَّا أحدثته من شروخٍ في جدار تماسك الأمَّة ووحدتها، وهذا ما يشير إليه بقوله: «تسلَّلت إلى ميدان العقيدة والعبادة قضايا طفيليَّة ما أنزل الله بها من سلطان، ومع خفَّة وزنها العلمي فقد انشغل بها العقل الإسلاميّ طويلًا، وتركت ذيولًا أطول في تفريق الكلمة وتباعد القلوب؛ من هنا تجيء خطورة القضايا المتطفلة التي حشرت نفسها في مجال العقيدة»[3].

---

(١) دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين (ص١١) بتصرف، دار نهضة مصر – ط١.

(٢) ممن تبني هذا الخطاب الدكتور زكي نجيب محمود حيث يقول: «لا أملَ في حياةٍ فكريَّة مُعاصرة إلاَّ إذا بتَرنا التُراثَ بترًا وعشنا مع مَن يعيشون في عصرنا علمًا وحضارةً ووجهةَ نظرٍ إلى الإنسان والعالَم، بل إنِّي تمنَّيتُ عندئذ أن نأكلَ كما يأكلون، ونجدَّ كما يجدُّون، ونلعبَ كما يلعبون، ونكتبَ من اليسار إلى اليمين كما يكتبون، على ظنٍّ منِّي أنَّ الحضارةَ وحدةٌ لا تتجزَّأ، فإمَّا نقبلُها من أصحابها – وأصحابُها اليومَ هم أبناءُ أوروبا وأمريكا بلا نزاع – أو نرفضُها». تجديد الفكر العربي (ص٣١) دار الشروق – بيروت ١٩٧١م.

(٣) دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين (ص١٠٥).

وبهذا يضع الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ يده على موطن الخلل وموضع الدَّاء من خلال توصيفه لتلك القضايا الدخيلة التي تموج بها كتب التراث لا سيّما في مجال العقيدة، والتي كانت سببًا في مشكلات ومعارك كلاميَّة لا زالت تعاني منها الأمَّة إلى يومنا هذا، وبعبارة الشيخ: «وهى معارك كنا والله في غنى عنها، اختلقها التَّرف العقلي ونماها وشغلت بها الجماهير عن خير الدنيا والآخرة، وبقيت في كتب العقائد ذكريات مؤسفة. وها قد سلخ الإسلام من عمره المديد أربعة عشر قرنًا، وعانت أمَّته أيامًا عصيبة؛ لانطلاقها بغير قواها وإلى غير وجهتها»[1].

وإزاء تلك المشكلات الكلاميَّة التي بقي أثرها في كتب التّراث، وفي اختلاف المسلمين وتفرق كلمتهم، يرى الشيخ أنَّه لا بدَّ من العودة إلى منهج القرآن ونبعه النقي قائلا: «ونحن ما نقلق من كثرة المذاهب الفكريَّة في شئون الأدب والحياة، ولا من كثرة هذه المذاهب في ساحات العبادة والمعاملة، مادام المفكِّرون المجتهدون من أهل الذكر وذوي الأصالة العلمية والخلقية. وإنَّما نكره التفرق في المعتقد، والتحزّب في أصول الدِّيانة، ونؤثِّر دراسة العقائد من منهجها القرآني ونبعها النقيّ كما تدفَّق به الوحي الأعلى، ونهض عليه سلفنا الصالحون»[2].

ولا يغيب عن الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ في خضم بيانه لأثر تلك الأفكار الدخيلة، والمذاهب المنحرفة والآراء الباطلة في تراثنا أن ينوّه إلى أنَّ الغزو الفكري حريص على نشر مثل هذا الشذوذ الفكري في التراث الإسلاميّ وإحيائه؛ كونه مادة خصبة للدَّعوة للباطل من ناحية، وللتجنِّي والافتراء على دعوة الإسلام من ناحية أخرى.

ويضرب الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ مثالًا على ذلك بتلك المحاولات الحثيثة لنشر تراث ابن عربي وإحياء أفكاره قائلًا: «والسعي لإحياء أفكار ابن عربي جزء من تضليل أمَّتنا، وتعتيم الرؤية أمامها، أو هو عرض لدين

(١) المرجع السابق (ص٩١).

(٢) السابق نفسه.

مائع يسوي بين المتناقضات، إذ قلب ابن عربي - كما وصف نفسه- دير لرهبان، وبيت لنيران، وكعبة أوثان، إنَّه تثليث وتوحيد ونفى وإثبات.

وماذا تقول في رجل يفسر قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [البقرة: ٦] بأنَّ المقصود هم الأولياء الخلص، ومعنى ﴿كَفَرُواْ﴾ ستروا محبتهم لله، و﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ﴾ فلا يدخلها غيره، ﴿وَعَلَىٰ سَمۡعِهِمۡۖ﴾ فلا يسمعون إلا منه، ﴿وَعَلَىٰٓ أَبۡصَٰرِهِمۡ﴾ فلا يرون إلا نوره، و﴿لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ بك يا محمد. هذا الكلام الغثّ هو قرّة عين الصليبيين وأمثالهم، وهو ما يراد الآن نشره على أوسع نطاق»[1].

وإزاء هذا الكيد الذي يتربص برسالة الإسلام وعقيدته وأهله، تتَّضح ضرورة تنقية تراثنا وتصفيته من ركام تلك الضلالات والانحرافات والروايات الباطلة والأقوال المنحولة؛ حتى لا يكون ذلك مدخلًا للتشكيك في الإسلام، ونحن إذ نفعل ذلك فإنَّما نهدف إلى الإصلاح والتجديد.

المطلب الرابع/ ضرورة التَّفاعل مع التُّراث الإسلاميّ من خلال نظرة شاملة ومتوازنة

في ظل هذا الصراع الحضاريّ الذي يشهده العالم تقتضي المسئولية أن نتحسَّس تراثنا الذي يعبِّر عن ذاتنا وهويَّتنا، وأن نقوم بالارتباط به واستلهامه والتَّفاعل معه وتجديده وتطويره والإضافة إليه والإبداع في التعامل معه كونه سر حياتنا وضرورة بقائنا. وهذا ما يؤكد عليه الشيخ محمد الغزالي رَحِمَهُ اللهُ فيقول: «بعض الأمم يكون تراثها وسامًا على صدرها أو حلية في معصمها، فهي تزهى به كما يزهى امرؤ عادى بشيء يزينه! لكنَّ العرب لهم شأن آخر، إذ أنَّ التُّراث بالنسبة لهم ضرورة حياة وأساس بقاء. التراث بالنسبة للعرب وجودهم المادي والأدبي كله! ونعني بـ"التراث" ماضيهم الفكري والأدبي والحضاري، وما أسدوه للعالم ونالوا به درجة الأستاذية»[2].

---

(١) تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل (ص٧٢، ٧٣).

(٢) علل وأدوية (ص٢١٢).

ويُرجع الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ تلك الحالة المزرية التي تعيش فيها أمَّة الإسلام إلى أسباب كثيرة؛ من أهمها: قصورنا في فهم التراث والتعامل معه فيقول: «إنَّ دراستنا للتُّراث قاصرة؛ بل لعلَّها جزء من الغيبوبة التي نالت منَّا ولا تزال»[1].

ومن ثمَّ يدعو الشيخ إلى ضرورة وضع الخطط لإنقاذ هذا التراث من سوء عناية الأمَّة به وتفاعلها معه فيقول: «ومن الخير أن نتعارف على خطّة، سواء يمكن بها أن ننقذ أمّتنا وننقذ تراثنا ونؤدى رسالتنا التي لا بدَّ أنْ نؤدِّيها حتى نلقى ربّنا بوجهٍ أبيض، وإلَّا فإنَّ التبعات ثقيلة علينا، ونحن لا نبدأ من فراغ، فمن إكرام الله لهذه الأمَّة أنَّ كتابها لا يزال قائمًا، وأنَّ سنَّة نبينا ﷺ لا تزال واضحة المعالم، وأنَّ الفقه في أصوله وأهدافه الكبرى لا يزال يعطينا القدرة على الرؤية والانطلاق»[2].

وفي ضوء هذا الكلام تظهر الحاجة ماسة إلى فهمٍ واعٍ للتّراث الإسلامي بحيث يكون لنا دور إيجابي واضح في التَّفاعل معه وتجديده والبناء عليه بما يعود بالنفع علي الإنسانية كلها. وقد أكَّد الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ على محاور كثيرة ينبغي أنْ نعتبرها ونحن نتعامل مع التراث، ومن أبرز تلك المحاور:

أولًا/ إنصاف التراث من خلال الرجوع إلى الوحي المعصوم:

ما فتئ الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ يؤكّد على ضرورة العودة إلى نبع الوحي الصافي، ففيه الهداية والعصمة من الأهواء والانحرافات، وهو الحكم على التراث، والضابط لقبوله والانتفاع به أو رده والتحذير منه، وذلك أنَّ هذا التّراث مبناه على روح الإسلام ورسالته فقهًا واجتهادًا، وتأصيلًا وتطبيقًا، ولكنَّ ذلك لم يمنع من وجود بعض الانحرافات فيه، ومن ثمَّ فإن نصوص الوحي الشريف ومقاصده وأهدافه لا ينبغي أنْ نغفل عنها في قراءتنا للتراث، فما وافقها قبلناه، وما خالفها فلا حاجة لنا إليه.

---

(١) المرجع السابق (ص٢١٤).

(٢) مشكلات في طريق الحياة الإسلامية (ص١٢٧).

وهذا ما يوضحه الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله: «إنَّ الإنسانيَّة في غَيْبة الوحي تشعَّبت بها الطرُق وتفرَّقت مذاهبَ شتّى، كما زاحمت الفطرةَ غرائزُ وأهواء جامِحة، وذلك كله يؤكد ضرورة الرجوع إلى وحي الله والاستهداء به في متاهات الظنون ومتشعبات الهوى»(١).

وفي نفس السياق جاء قوله: «ونحن هنا نريد إنصاف أنفسنا وديننا وتراثنا مستندين إلى نصوص كتابنا وحده»(٢).

ثانيًا/ ضرورة ربط الماضي بالحاضر والسعي إلى التحديث المستمر للمعرفة:

إنَّ دعوى الجمود والتحجّر والانغلاق علي تراث أسلافنا إنما هي دعوى باطلة، تساهم في ترسيخ هذا الواقع المؤلم لأمَّتنا التي أصبحت عالة علي غيرها من الأمم، ومن ثَمَّ يجب علينا أن نسعى إلى تحديث المعرفة، وربط الماضي بالحاضر من أجل صياغة العقل الديني، وهذا ما يشير إليه الشيخ الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله: «والواقع أنَّ تكوين العقل الديني لا يتم إذا كان في عزلة عن الاستبحار العلمي الحديث، وأهل الذكر لا تستقيم لهم فتوى إذا كانت معرفتهم بالحياة لا تعدو الأبجديات القديمة. وأرى ضرورة تنظيم محاضرات فلكيَّة وطبيَّة وجغرافيَّة وجيولوجيَّة وفيزيائيَّة وكيمائيَّة ...إلخ على المشتغلين بالعلم الديني حتى بعد تخرجهم، فإنَّ التخلف في هذا المضمار مصيبة»(٣).

وفي نفس الإطار يؤكد الشيخ على أهمِّية العلوم الإنسانيَّة الحديثة، وأنَّها يجب أن تصاغ صياغة إسلاميَّة من خلال ما سطره العقل المسلم في هذا الجانب، وبعبارة الشيخ: «ونلاحظ أنَّ هناك وحشة بإزاء عدد من العلوم الإنسانيَّة، مثل علم النفس والتربية والأخلاق والاجتماع ...إلخ، والواجب أن تدرس هذه العلوم وأن توضع في إطار إسلامي صلب. وعندي أنَّنا لو غربلنا التّراث الصُّوفي وقدرنا جهود ابن القيم

(١) مائة سؤال عن الإسلام (ص١٣٧، ١٣٨).

(٢) المحاور الخمسة للقرآن الكريم للشيخ محمد الغزالي (ص٥٣) نهضة مصر.

(٣) علل وأدوية (ص١٥٠).

وابن الجوزي والغزالي وابن عطاء الله السكندري وغيرهم لأمكننا أنْ نخرج بحصيلة رفيعة القدر في مجال الخلق والتربية والسلوك ولأمكننا أن نصوغ نصف العلوم الإنسانية في قالب إسلامي جميل ونافع»[1].

ولا شكَّ أنَّ تلك الدعوة من الشيخ لتؤكد على أنَّ تراثنا الإسلامي قابل للانتفاع به والتجديد والبناء عليه؛ لكي يبقى جسر العطاء المعرفي ممتدًا لا ينقطع.

وفي ضوء هذا الكلام ينبغي ألَّا نقف عند حدود تراثنا، وإنَّما ينبغي أن يكون لنا دور إيجابي واضح في التفاعل مع هذا التراث من أجل ربط الماضي بالحاضر.

ثالثًا/ النَّظرة المتوازنة في التَّعامل مع التُّراث:

إنَّ الأمَّة الإسلاميَّة بحاجة إلى نظرة متوازنة إلى تراثها الفكريّ، وذلك لن يكون بالانكفاء على التّراث وحده والوقوف عند حدوده؛ فتلك نظرة يشوبها جمود وتحجر، وفي المقابل لا يمكن أن نتنكّر لتراثنا برفضه وإقصائه من حياتنا بدعوى مسايرة التقدم والتطور، فتلك النظرة فيها انحراف وتبديد للتّراث؛ وكلا طرفي قصد الأمور ذميم، والحق يقتضي الاعتدال والتوازن في التعامل مع التراث، وهذا ما يؤكد عليه الشيخ محمد الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فيقول عن أصحاب النظرة الأولى من الجامدين على التراث: «ومن المؤلم أنَّ بعض دعاة الإسلام لا يدرى شيئا في كثير من القضايا المعاصرة؛ ولذا فهو يتوقف عن الأخذ الجديد الذى يصل إليه علماؤنا المخلصون من خلال جهودهم ودراساتهم وبحوثهم»[2].

كما يقول عن أصحاب النَّظرة الثَّانية ممن يرفضون التُّراث ويتنكرون له: «يستحيل بناء نهضة في بلاد العرب تتجاهل الإسلام وتتنكر لتراثه المجيد. والتعجيل بالبصر طريقه الأوحد سرعة العودة بالأمَّة إلى دينها في كل شيء»[3].

وتلك النظرة الثانية منشؤها كما يرى الشيخ الغزالي غياب فقه التّراث الإسلامي عند أصحابها، ومن ثم يولون وجوههم شطر الشرق أو الغرب، يستوردون من المناهج والأفكار ما يؤكّد على أنَّ نفوسهم أبت

---

(١) السابق نفسه.

(٢) من مقالات الشيخ محمد الغزالي – جمع وترتيب: عبد الحميد حسانين (٢/ ٢٢) نهضة مصر.

(٣) الخديعة للشيخ محمد الغزالي (ص٢١٦) نهضة مصر.

إلا الذِّلة والتَّبعيَّة والتَّقليد للغير، على الرَّغم من أصالة منهجهم الإسلاميّ، وفي ذلك يقول الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن هذا الاستيراد لا يفكر فيه إلا قصار الباع في فقه التراث الإسلامي، أولئك الذين ليس لهم من العروبة إلا الزعم الفارغ، والانتساب اللَّصيق. فكما حرَّرنا إرادتنا من قيود الاتِّباع الذليل لأي جبهة عالمية، يجب أنْ نحرِّر هذه الإرادة في تكويننا للنشءِ، وتنظيمنا للمجتمع»[1].

وحتى لا نقع أسارى لأي من تلك النّظرات البعيدة عن فقه التّراث والتعامل معه، يوجِّهنا الشيخ الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى كيفية التَّعامل مع تلك التركة الفكريَّة التي خلفها لنا علماؤنا في المجالات المختلفة، وهذا ما أوضحه فيما يلي:

(أ) في مجال تفسير القرآن الكريم:

يتعرض الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ لألوان من تفسير القرآن الكريم كالتفسير البياني والفقهي، مبيِّنًا أهمية اللغة العربية والفقه في فهم كتاب الله تعالى، لكن الشيخ يؤكد على أنَّ علوم اللّغة والفقه إنما هي وسائل للتفسير، فلا يجب أنْ تتحوَّل إلى غايات، وحول هذا الأمر يقول: «وكل ما أريد بيانه أنَّ علوم اللغة والفقه وسائل لتقرير المعنى المراد، وسائل لا بدَّ منها، فما يحسن التفسير إلا من وعاها، ولكنَّ الوسائل لا تتحوَّل إلى غايات»[2].

وأما التفسير الصوفي، فلأنَّه يعتمد على الذَّوق، فقد يكون سائغًا، وقد يكون ممجوجًا، ومن هنا يرى الشيخ استبعاد هذا اللون من التفسير عن الميدان العلمي[3].

ويعرج الشيخ على التفسير الكلامي، مبيِّنا أنَّه تفسير ذكي متعمق، ويعطي صورة عن الفكر الإسلامي خلال قرون طوال، لكن ينبغي التنبيه على أنَّ علم الكلام يشتمل على قضايا فلسفيَّة مشتبكة بفكر الإغريق[4].

---

(١) المرجع السابق (ص٢٣٢).

(٢) تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل (ص١٢٤).

(٣) المرجع السابق (ص١٢٥).

(٤) السابق نفسه.

وأمَّا التفسير بالمأثور فيؤكد الشيخ على أهميته مبيِّنا أنَّ تفسير القرآن بالقرآن أو بالسنن الثابتة نور على نور، وينبِّه الشيخ على أنَّ مشكلة هذا التفسير ما تسرّب إليه من الإسرائيليَّات والروايات الباطلة والشاذَّة والمنكرة، والتي يجب أنْ تنقى التَّفاسير منها[1].

ويؤكِّد الشيخ على خطورة تلك المرويَّات على الفكر الإسلامي قائلا: «والتَّساهل في سماع هذه المرويات هو الذي أعطى مادة الجدل والافتراء لعصابات المبشرين والمستشرقين، وهو الذي فتح باب الشبه لقصار العقول، أو مغشوشي الضمائر، ونحن وحدنا المسئولون»[2].

ويضع الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ تصورًا نستطيع من خلاله أن نفسِّر كلام الله تفسيرًا يقود إلى الفهم والعمل فيقول: «التفسير الموضعي لا بدَّ منه قبل الشروع في التفسير الموضوعي، فإنَّه فهم جيد للآية أو لجملة الآيات التي تتناول قضية واحدة!! ويتعاون التفسير البلاغي والفقهي وغيرهما على توضيح الرؤية، وتحديد المعنى. ويطلق التفسير الموضوعي على نوعين جديدين من خدمة الكتاب العزيز؛ أولهما: تتبّع قضية ما في القرآن كله، وشرحها على ضوء الوحى النازل خلال ربع قرن تقريبا، والآخر: النظر المتغلغل في السورة الواحدة لمعرفة المحور الذى تدور عليه»[3]. ومن خلال هذا التصور تتضح رؤية الشيخ الغزالي للتجديد في علم التفسير.

(ب) في مجال التراث الفقهي:

أشاد الشيخ الغزالي بالتراث الفقهي الضخم الذي لا مثيل له في الدنيا قائلا: «إن الأبحاث الفقهيَّة في الشريعة الإسلاميَّة ظلَّت عدة قرون مزدهرة ازدهارًا لا نظير له في أرجاء العالمين. والتراث الضخم الذى خلفه الأسلاف الواعون في هذا المضمار يدل على استبحار في المعرفة، وأصالة في النظر والاستدلال، وبراعة في القياس والتخريج»[4].

---

(١) المرجع السابق (ص١٢٥: ١٢٨).

(٢) نظرات في القرآن للشيخ محمد الغزالي (ص٤١) نهضة مصر.

(٣) تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل (ص١٢٨، ١٢٩).

(٤) هذا ديننا للشيخ محمد الغزالي (ص٢٤٩) نهضة مصر.

ومع إشادة الشيخ بجهود الفقهاء وتراثهم وأصالة منهجهم إلا أنَّه يؤكِّد على ضرورة إحياء الاجتهاد الجماعي من أجل إحياء الفقه الذي نحتاجه في عصرنا، وكذا مراجعة المذاهب الفقهيَّة وغربلة أحكامها[1].

وتلك المراجعة للمذاهب الفقهيَّة السائدة، يراها الشيخ ضرورية قائلا: «فمن الغرور القول بأنَّ مذهبًا ما انفَرَد بالصواب كله، ومذهبًا آخر يَغلِب عليه التخليط. إنَّ المذاهب المشهورة وغيرها تحتوي على تراث نفيس من الأفكار وجُهد عقلي ونقلي قد يَقصُر أغلبنا عن بلوغ مستواه، بيد أنَّ القول المشهور شيء والتحقيق العلمي شيء آخر. وقد نبَّهت في مكان آخر إلى أنَّ ابن تيمية ردَّ فقه الأربعة في إيقاع الطلاق البدعي، والحق معه عند التأمّل، وأنَّ ابن حزم هدَى إلى أحكام فقهية أولَى بالحياة من غيرها»[2].

ومن خلال كلام الشيخ؛ يتضح أنَّ التراث الفقهيّ ليس معصومًا، وإنَّما فيه الخطأ والصواب، وفيه جهود مشكورة وكنوز ونفائس ينبغي أنْ نستخرجها وننتفع بها في واقعنا.

(ج) في مجال علم الكلام:

يرى الشيخ أنَّ علم الكلام قد اشتمل على قضايا فلسفيَّة مشتبكة بفكر الإغريق[3]، وأنَّ تلك القضايا قد عانى منها المجتمع المسلم إلى يوم الناس هذا؛ حيث شغلت الفكر الإسلامي، وأدت إلى معارك بين المتكلمين لا يزال أثرها حاضرًا إلى يومنا هذا.

ومن هنا؛ يدعو الشيخ إلى ضرورة العودة إلى الكتاب والسنة في مجال العقيدة قائلًا: «الكلام عن الله وعن صفاته وعن حقوقه لا يعتمد فيه إلَّا ما جاء على ألسنة الأنبياء وحدهم، وإذا تظاهرت الدلائل على صدق نبيّ ما، فإن ما جاء به من عند الله يأخذ وصف اليقين وينقطع دونه الجدل. إنَّ عشرات الفلاسفة والعلماء تكلموا في المادة وما وراء المادة منذ آماد طويلة، والتراث الذي خلفوه لنا خليط من الصواب

(١) مائة سؤال عن الإسلام (ص٢١٢).

(٢) السابق نفسه.

(٣) تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل (ص١٢٥).

والخطأ، عكف عليه الباحثون، فميّزوا صحيحه من سقيمه، ويمكن القول بأنَّ كلام القدامى والمحدثين فيما وراء المادة ينقصه التوفيق لابتعاده عن مناهج الوحي؛ ولذا حفل بالنقائض والخرافات»[1].

(د) في مجال اللغة العربية وآدابها:

يدعو الشيخ إلى الاهتمام باللغة العربية وتراثها وآدابها قائلًا: «إنَّ الإسلام يقوم على دعامتين جليلتين؛ هما الكتاب الكريم، والسنة المطهرة. والكتاب الكريم - كما رأينا - نزل بلغة العرب، والرسول عربيّ الحياة والتراث، وما يفقه حقيقة الوحي ومنهج الرسالة إلَّا خبير بأدب العروبة، راسخ القدم في بيانها، ذوّاقة لطبيعة البلاغة العربية، بصير بدلالات الكلام القريبة والبعيدة، وبمعانيه الأصلية والثانوية»[2].

ومن خلال هذا الكلام؛ ندرك أهمية اللغة العربية لأمة الإسلام، فهي وسيلة لفهم الإسلام من خلال القرآن والسنة، وهي الوعاء الذي احتضن التراث الإسلامي عبر تاريخ الأمَّة الطويل. ومن هنا يدعو الشيخ إلى الوقوف تجاه الحملات المسعورة التي تريد أن تقصي اللغة العربية من الميدان، فيقول: «كما نعتقد أنَّ محاربة الفصحى لا تأتى من أناس يخلصون في البحث عن لغة أيسر منها وأحقّ بالبقاء! وإنَّما يحارب الفصحى من يريدون محو هذه اللغة لمحو جميع المعالم التي ترتبط بها في العقيدة والأخلاق وتراث الفكر والثقافة. ودون ذلك تتحطم معاول الهدم في أيدى الجبابرة العتاة. فما بالك بمعاول الهدم في أيدى العجاف المهازيل؟! اللغة الفصحى باقية ما بقيت الحاجة إلى لغة عامة مشتركة بين بلاد كثيرة وأزمنة متلاحقة، وإنما يطلبون محو اللغة الفصحى؛ لأنَّها قوام ثقافة كاملة هي المقصودة بالهدم والإلغاء»[3].

وبهذا يؤكّد الشيخ على العلاقة الوثيقة بين اللغة العربية و بين تراث الأمَّة وثقافتها، وأنَّ الحفاظ على تلك اللغة حفاظ على هذا التراث، وفي سبيل الحفاظ على اللغة العربية يدعو الشيخ إلى نشرها والاهتمام بها

(١) عقيدة المسلم للشيخ محمد الغزالي (ص١٨٣) نهضة مصر، ط٤ - ٢٠٠٥م.

(٢) الخديعة (ص١٥).

(٣) مع الله - دراسات في الدعوة والدعاة (ص٣٧).

كما فعل السابقون قبلنا، يقول الشيخ: «العربية هي لسان الوحى، وهى اللغة الرسمية للإسلام، وفرض على العرب أن ينشروها»[1].

رابعا/ التأكيد على دور الأزهر الشريف في حفظ التراث الإسلامي ونشره:

انطلاقًا من مسئولية الأزهر الشريف الدعويّة والعلميّة، ومنهجه الوسطي المستنير، يؤكِّد الشيخ الغزالي على أنَّه لا بدَّ وأن يكون للأزهر دور فاعل في حفظ التراث الإسلامي، وتنقيته مما شابه من دخل، وإعادة نشره ليعمَّ نوره العالمين. وحول هذا الأمر يقول الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والأزهر بفضل ما مكَّن الله له في التاريخ، وهيَّأ له من الموضع، وأتاح له من الكفاية، أقدر وراث النبوة على تبليغ الرسالة العظمى، وتوجيه الأمَّة الكبرى إذا تسنى له أنْ يؤدِّي رسالته في حفظ التراث الإسلامي، وتنقيته من العقائد الواغلة، والمذاهب الباطلة، والبدع الضارة، ثم نشره على العالم عن طريق التعليم والتأليف والترجمة والدعوة»[2].

وحتى يتمّ ذلك الأمر وتعظم الاستفادة من تراثنا يوجه الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى تصوّر يمكن من خلاله تقديم هذا التراث إلى العالم ليرى من خلاله صحيح الإسلام ومنهجه المستنير، وحول هذا التصوّر يقول الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وسبيله إلى ذلك - فيما أرى- أن يمكن من جمع هذا التراث المتفرق المشوش في ثلاثة أسفار؛ سفر في التفسير: تشرح فيه الآيات الكريمة على ضوء الرواية، والعلم الثابت، ويجمع بين ما صح من أقوال السلف، وما صح من آراء الخلف. وسفر في الحديث: يدوَّن به ما لا ريب فيه من الكتب الصحاح، وسفر في الفقه: يشمل ما تواتر من الأحكام، وصحَّ من المذاهب، وسلم من الآراء، ثم يوضع متنه مواد، كالقانون ويشرح شرحًا فنيًّا يستوعب أصوله ويستقصي فروعه. هذه الأسفار الثلاثة ستكون مادة الدراسة، ومرجع القضاء، ومصدر الفتوى، ثم يجرد منها مختصرات تدرس في المدارس، وتترجم مع المطولات إلى أكثر لغات الشرق، وأشهر لغات الغرب، ثم ترسل إلى كل بلد تعرف الإسلام، أو تريد أن تعرفه، أما ما عدا ذلك، فما كان صحيحًا بقي في المكتبات ليرجع إليه المتخصص والمؤرِّخ، وما كان زائفًا صنع به ما صنع عثمان في كل

---

(١) تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل (ص١٩٣).

(٢) الخديعة (ص١٨٤).

مصحف غير مصحفه، فإنَّ الإبقاء على الزيف من الأحاديث والآراء لبس للحق بالباطل، وطمس للنور بالظلام، وتعمية للطريق على السالك»[1].

وفي ضوء هذا الكلام يتَّضح التصور الذي يراه الشيخ رَحِمَهُ اللَّهُ من أجل حفظ التراث ونشره، وهذا التصور يقوم على دعائم؛ من أهمها: جمع التراث المتعلق بالقرآن والسنة والفقه، وتصحيحه وتصفيته وشرحه شرحًا مطولًا أو مختصرًا بحسب من يتعامل معه، ثم نشر هذا التراث وترجمته من أجل أنْ يعم نفعه وتعظم الاستفادة به، وأمَّا ما كان زائفًا من هذا التراث فلا حاجة لنا به، ومن ثمَّ ينبغي أنْ نطرحه ولا نقبله.

والله من وراء القصد

*****

الخاتمة

الحمد لله تقدست أسماؤه، وعزَّ جاهه، وكثر عطاؤه، وعمَّ نواله، فهو المحمود على كل حال، وبعد؛

فقد وفقني الله تعالى لإتمام هذا البحث، والذى قمت فيه بتناول مفهوم التراث الإسلامي وخصائصه وكيفية التعامل معه من خلال فكر الشيخ محمد الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ وقد وقفت في هذا البحث على عدد من النتائج والتوصيات وهذا بيانها:

أولا/ النتائج:

(١) إنَّ مسئوليتنا تجاه التراث تتطلب أن نقف على تصورات علمائنا ومجددينا في كيفية التعامل مع التراث.

(٢) إنَّ الشيخ محمد الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ واحد من أعلام الأمَّة الكبار الذين كان لهم باع طويل في خدمة التراث الإسلامي، ونقده من أجل تقديم ما فيه من ذخائر نافعة للأمَّة في طريق نهضتها وحضارتها.

---

(١) المرجع السابق (ص١٨٥).

(٣) أكَّد الشيخ محمد الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ على أنَّ نصوص الوحي المعصوم لا يمكن أن تخضع للمقاييس التي يخضع لها التّراث الإسلامي الذي هو نتاج فكر بشريّ، وأنَّ تلك النصوص لا بدَّ أن تحاط بهالة من التقدير والتقديس.

(٤) حرص الشيخ محمد الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ على بيان خصائص التراث الإسلامي، والتي لا تتوفر لأيّ أمَّة على ظهر الأرض، فمن ذلك ارتباطه بالإسلام وباللُّغة العربيَّة، وهو كذلك تراث ضخم وثري ومتنوع يدعو إلى الفخر والاعتزاز، كما أنَّه يعبِّر عن أصالة الأمَّة وعراقة ثقافتها وحضارتها.

(٥) دعا الشيخ محمد الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى التصدِّي لكافة المحاولات التي تنال من تراث الأمَّة باسم التجديد والتطور مبيِّنا أنَّها محاولات لا تتصف بالعلميَّة أو الموضوعيَّة.

(٦) أكَّد الشيخ محمد الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ على ضرورة تنقية التّراث وغربلته ممَّا شابه من دخل، وأنَّه لا سبيل للنهوض بالأمَّة إلَّا من خلال تلك التنقية لتراثها ممَّا علق به.

(٧) بيَّن الشيخ محمد الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ ما يلزم للتَّعامل مع التّراث الإسلاميّ وتجديده والبناء عليه من خلال رؤية شاملة وقراءة واعية متوازنة نستطيع معها أن ننقذ تراثنا ونؤدِّي رسالتنا في هذا الحياة.

ثانيًا/ التوصيات:

(١) العمل على توسيع دائرة النظر في جهود العلماء والمفكِّرين الذين كانت لهم عناية في معالجة مشكلة التراث الإسلاميّ.

(٢) تفعيل تلك الرؤى العلمية التي جادت بها قرائح العلماء والمفكِّرين حول كيفيَّة التَّعامل مع التّراث الإسلاميّ، فهي رؤى جديرة بتقديرها وأخذها بعين الاعتبار.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وأشكره سبحانه على توفيقه وإعانته على إتمام هذا البحث، وأسأله المزيد من فضله وجوده وإنعامه، وأُصلي وأُسلم على من أرسله ربُّه رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن اتَّبع هداه إلى يوم الدين، والحمد لله في بدء وفي ختم.

*****

المصادر

١- أبجديَّات البحث في العلوم الشرعية لـ د/ فريد الأنصاري، منشورات الفرقان - الدار البيضاء، ط١ - ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.

٢- تجديد الفكر العربي لـ د زكي نجيب محمود، دار الشروق - بيروت ١٩٧١م.

٣- التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر ١٩٨٤م.

٤- التراث الإسلامي بين التقدير والتقديس لـ د/ بكر زكي عوض، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - سلسلة قضايا إسلامية (العدد١٢٥) رجب ١٤٢٦هـ/ أغسطس ٢٠٠٥م.

٥- التراث والمعاصرة لـ د/ أكرم ضياء العمري، سلسلة كتاب الأمة - الكتاب العاشر.

٦- تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل للشيخ محمد الغزالي، دار الشروق، ط٣ - ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

٧- جدِّد حياتك للشيخ محمد الغزالي، نهضة مصر، ط٩ - ٢٠٠٥م.

٨- الخديعة للشيخ محمد الغزالي، نهضة مصر.

٩- دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين للشيخ محمد الغزالي، نهضة مصر - ط١.

١٠-عقيدة المسلم للشيخ محمد الغزالي، نهضة مصر، ط٤ - ٢٠٠٥م.

١١-علل وأدوية للشيخ محمد الغزالي، دار الشروق.

١٢-الغارة علي التراث الإسلامي لـ أ/ جمال سلطان، مكتبة السنة-القاهرة، ط١- ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

١٣-في موكب الدعوة للشيخ محمد الغزالي، نهضة مصر.

١٤-لسان العرب لابن منظور، دار صادر - بيروت، ط١.

١٥-مائة سؤال عن الإسلام للشيخ محمد الغزالي، نهضة مصر، ط٤ - ٢٠٠٥م.

١٦-المحاور الخمسة للقرآن الكريم للشيخ محمد الغزالي، نهضة مصر.

١٧-مشكلات في طريق الحياة الإسلامية للشيخ محمد الغزالي، نهضة مصر، ط٧ - ٢٠٠٥م.

١٨-مع الله - دراسات في الدعوة والدعاة للشيخ محمد الغزالي، نهضة مصر، ط٦ - ٢٠٠٥م.

١٩-من مقالات الشيخ محمد الغزالي، جمع وترتيب: عبد الحميد حسانين، نهضة مصر.

٢٠-مواقف إزاء التراث لـ د/ عماد الدين خليل، دار الاعتصام - القاهرة.

٢١-نظرات في القرآن للشيخ محمد الغزالي، نهضة مصر.

٢٢-هذا ديننا للشيخ محمد الغزالي، نهضة مصر.

٢٣-هموم داعية للشيخ محمد الغزالي، نهضة مصر، ط٦ - ٢٠٠٦م.

البحث الخامس

التراث والتطور

(جدلية العلاقة من المنظور التاريخي)

إعداد/ أ.د. صالح حسن المسلوت

أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر - كلية الدراسات العليا - جامعة الأزهر

ورئيس قسم التاريخ والحضارة - كلية اللغة العربية - الزقازيق

وعضو اللجنة العلمية الدائمة لترقية الأساتذة بالجامعة

من البدهيات:

إنَّ عجزنا الفكري عن استيعاب البدهيات، من أخطر ما يواجه عقولنا من آفات وأزمات، وإن زعم البعض بأنَّه لا توجد بدهيات على الحقيقة لا يكفي أن يكون مبررًا للمماحكات الجدليَّة حول القوانين البدهية المطروحة – كالشمس – في ساحة الحياة الرحبة، وفي البداية أطرح هذا التصور الذي أعتبره – من جانبي – بدهية من البدهيات المطروحة في ساحة التصورات العقلية.

إنَّني لا أترك رأس المال الموجود "معي"، وأعمد إلى استعارة رأس مال آخر، إن الاستدانة تعني الإفلاس الحقيقي، وإنَّ الاعتماد على الاستدانة وحدها، مع إمكانيَّة وجود "رأس مال خاص" سلوك مرفوض في لغة العقل، وليس له تفسير أخلاقي عقلاني.

إنّ هذه البدهيَّة لو أحسن استيعابها كفيلة بأن تحدِّد الموقف الواعي المتطوِّر من قضيَّة التّراث، وكفيلة بالقضاء على كل جدل عقلي أو لغوي حول هذه القضية – فتراثي أولًا – وقبل كل شيء.. تراثي، حفل بالسلبيات أو ازدحم بالإيجابيات.. احتاج إلى ترميم خارجي أو كان كافيًا لإقامة الطوابق العليا فوقه، تراثي قبل كل شيء، سواء تخصصتُ بعد ذلك في فرع من فروع الحياة المعرفية فيه، أو اندمجتُ في القوافل العاملة في الأعمال اليدوية.. إن تراثي جزء من شخصيتي؛ بل هو من أبرز عناصر هذه الشخصية.

إنَّ التراث ليس مجموعة علوم دينيَّة أو أدبيَّة كما يتصور البعض، إنَّ التُّراث أعمُّ من ذلك وأشمل. إنَّه معالم نفسيَّة وفكريَّة وجسميَّة تستمرُّ من الماضي عاملة في الحاضر، وموجهة دفّة المستقبل، مهما كانت الرياح عاتية والأمواج مضطربة. وحتى الكلمة في هذا التراث، الكلمة الشاعرة، أو الكلمة الناثرة، أو الكلمة المتحركة في الحياة تحرك الفعل الملموس، هذه الكلمة ليست مجرد مفردات أو حروف، وليست اصطلاحات مجردة لمحسوس ما فحسب؛ بل هي كما يقول البعض: «تكثيف لعادات وتقاليد وقيم، ولأحاسيس وأفكار، ولأحداث ومعان» إنَّها تكثيف لماضٍ يتحول وينفجر في الحاضر ليصبح مستقبلًا، أو أنَّها نقطة تقاطع لأبعاد كثيرة فيها تتلاقى وتفترق، وإليها تعود ضمن حركة لا تنتهي هي حركة الإنسان في نموه.

إنَّ التراث هو شكل الحياة ومضمونها يعملان بامتداد وتآخ في خدمة الإنسان، لأنَّ الإنسان ليس الكائن الحاضر أو المستقبل فقط؛ بل هو كما عرفه البعض – بحق – "كائن تاريخي"، يختلف عن الحيوانات في أنَّ له تاريخًا يعيه، وتراثًا يفيد منه في حاضره ومستقبله.

التراث والتطور:

إنَّ كل الحركات التي حاولت أنْ تلعب دورًا في التَّاريخ بدأت من التّراث، وتعاملت معه بطريقةٍ ما، إنَّها لم تبدأ من الصفر، لأن تخطي عشرات القرون من عمر أَيَّة أُمَّة عبث لا يقوم به مسئولون عاقلون متحضرون!!

ولقد وعى أقطاب عصر النَّهضة في أوربا هذه القيمة للتراث[1] بالنسبة لقضية التطور، ومهما كان موقفهم من التّراث الإغريقيّ فإنَّهم لم يرفضوه – كما يظنُّ البعض – وإنَّما رفضوا بعض لاهوتياته غير العقلانيَّة، ورفضوا بعض منطقيات أرسطو غير المنطقيَّة، ورفضوا تجميد المعقولات بحجّة كينونتها الدينيَّة، وانتماءاتها الميتافيزيقيَّة، ورأوا – أو رأت روح مسيرة النهضة – أنَّ الأشياء يمكن أن تفسَّر وتفهم وتكشف قوانينها على الرغم من أصلها الإلهي (وهو ما يقول به الإسلام وترفضه الكنيسة في العصور الوسطى).

وفيما سوى ذلك، فإنَّ أقطاب عصر النَّهضة لم يمثِّلوا رفضًا قاطعًا للتُّراث، وإنما مثَّلوا رفضًا للعقليَّة اللاهوتيَّة الكلاميَّة الوسطيَّة التي حبذت منطق أرسطو وفلسفته لغايتها، ولكنها كانت أيضًا من جهة أخرى بعثًا للتراث اليوناني في عقلانيته، وللتُّراث اليونانيّ والّلاتيني في إنسانيَّتهما[2]، وفي روائع أصولهما الفنيَّة والأدبيَّة. إنَّ النهضة كانت حافلة بنزعات التجدُّد والتأصّل معًا، ومن هنا كانت عظمتها وكان أثرها البارز في الحضارة الأوربية.

---

(١) أطلق الأوروبيون على نهضتهم اسم "ولادة جديدة"، فهل هناك دليل بعد ذلك؟ د/ عبد العزيز محمد الشناوي: أوربا في مطلع العصور الحديثة (١/ ١٧) مكتبة الأنجلو المصرية، ط٣ – ١٩٧٧م.

(٢) **الإنسانيات**: نزعة وجدانية تمتد إلى أكثر من علم وفن. د/ صالح حسن المسلوت: أوروبا وفجر عصر النهضة – نحو قراءة عربية واعية للنهضة الأوربية (ص٤٨) مكتبة المتنبي – الدمام – المملكة العربية السعودية ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م.

وحتَّى الماركسيون – وهم أصحاب دعوات الانقلابيَّة التطوريَّة والثوريَّة التاريخيَّة العنيفة – استوعبوا قيمة التُّراث بالنِّسبة لقضيَّة التطوّر والنهضة، إنَّهم أبدًا لم يقولوا بنفي الماضي، ولا بوأد التراث وإنَّما وقفوا – أو وقف مفكِّروهم الملتزمون – موقفًا موضوعيًا من تراث شعوب الاتِّحاد السوفيتي والدول الواقعة تحت تأثيره، وتقديرهم الكبير "لتولستوي" وتراثه الإنساني يكفي دليلًا على ذلك، ومن أقوالهم الحاسمة:

«إنَّ النَّفي في نظريَّة التطوّر لا يعني الفناء التام لكل محتوى القديم؛ فأولًا ليس من النادر أن تستمر الظواهر الأبسط في البقاء إلى جانب الظواهر الجديدة الأعقد، وهذا ما يجري مثلًا في الطبيعة الحيَّة، فإلى جانب الحيوانات ذات التنظيم الرفيع، توجد في الطبيعة حيوانات بالغة البساطة، وثانيًا – وهذا هو الأهم عندنا – ينشأ الجديد من القديم في عملية التطوّر الصاعد نفسها، فكأنَّما يمتص كل ما كان في القديم من إيجابي وقيم، وكل نوع جديد في الطبيعة الحيَّة يأخذ الصفات المفيدة التي كدسها السلف في عمليَّة التطوّر التدريجي. وفي تاريخ المجتمع ينشأ كل نظام اجتماعي جديد، لا في مكان فارغ؛ بل على أساس الثروات المادية والروحية التي أوجدت في الحقب السابقة.

ولقد قام أناس من "غلاة الثوريين" بعد انتصار ثورة أكتوبر الشيوعية سنة ١٩١٧م – وما زال الحديث للماركسيين – فاقترحوا القضاء على كل الحضارات القديمة بحجّة أنَّها بورجوازيَّة، وإنشاء حضارة "بروليتارية" لا صلة لها بالماضي، وبلغ الأمر بأكثرهم تحمسًا حدّ المطالبة برمي مؤلفات الشاعر الروسي العبقري "بوشكين" خارج سفينة التاريخ!! ولقد انتقدهم "لينين" انتقادًا شديدًا، وبيَّن أنَّ البروليتاريا هي حافظة تقاليد حضارة الماضي التقدمية الديمقراطيَّة، والمتابعة الكفء لها، ولا يمكن إنشاء حضارة اشتراكية في مكانٍ فارغ. ويجب لتطويرها والمضي بها قدمًا إلى الأمام، من إغناء الذاكرة بمعرفة جميع القيم التي صنعتها البشريَّة، وهكذا فإنَّ النفي لا يعني انعدام الصلة والاستمرار المترابط في التطور، فالظاهرة التي تنشأ نتيجة النفي تحافظ على كل ما كان في المرحلة السابقة من ثمين»[1].

---

(١) كتاب من إعداد كبار رجال الماركسية من بينهم شاخفازاروف وبوبو ريكين وكراسين – عن الناس والعلم والمجتمع.

هذا هو خلاصة رأي الماركسيين وسلوكهم في قضية التراث! ومن الرأيين والموقفين الرأسمالي والماركسي[1]، طرفي النقيض تثبت الحقيقة البدهية التي نقول بها والتي خلاصتها: «أنَّ رأس المال الذي أملكه يحتل المكانة الأولى من أرصدتي؛ بل هو رصيدي الأول، الذي يجب أن أعتمد عليه في صنع أرصدة جديدة»، وهذه بدهية من البدهيات المطروحة في ساحة التصورات من وجهة نظري.

نحن وتراثنا الإسلامي قضيَّة وجود واحد:

إنَّ التُّراث هو مجموعة الماديات والروحيات التي تصاحب الأمَّة على مدار تاريخها، ومن المعلوم أنَّ الأمَّة قد تقوم نفسها بغربلة بعض معتقداتها أو عاداتها وفقًا لقاعدة "البقاء للأصلح" ولمستوى تطورها ورقيها الفكري، لكنَّ هذه الغربلة المعقولة التي تنطلق من داخل الأمَّة وتطورها التلقائي والذاتي، ليست هي ما يريده البعض من ضرورة تنحية التراث، لأنه – في رأيهم – لا يجوز إسقاط الماضي إلى المستقبل!![2].

والتراث الحي يقبل الإضافة دائمًا، وما يزعمه البعض من أنَّ الإضافة للتراث لا تكون إلَّا باقتلاع جذور التراث، إنما يعكس – بصدق – عجزهم وقصورهم الشخصي، ورغبتهم التكاسليَّة الساذجة في العمل إلى جانب الهدم السهل، بدل البناء الإيجابي الصعب.

وعلى سبيل المثال؛ فإن التراث الإسلامي قد عاش أربعة عشر قرنًا من الزمان، شهد خلالها من المذاهب الفكرية المتناقضة أو المتعاونة ما يندر وجود مثله في حضارة من الحضارات، ومع ذلك فإنَّ أصول هذا التراث ما زالت قابلة للأخذ والعطاء، وقد حفظ تراثنا كل هذه المذاهب تقريبًا، واستطاع وعي الأمة وعقلها الإسلامي أن يصفِّي بعضه تصفية تاريخيَّة، وأنْ يعدل في مسيرة بعضها ويدمجها بالخط العام للجماعة الإسلامية[3].

---

(١) د/ زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي – بإلغاء التراث من الماركسية أو الرأسمالية (ص١٨).

(٢) د/ محمد عمارة: معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام (ص٥٢) مكتبة نهضة مصر ١٩٩٧.

(٣) انظر أمر الخوارج والقرامطة والمعتزلة مثلاً. د/ محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي (ص٤٦) دار الشروق – القاهرة ١٩٩١م، د/ عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين (ص٩٨) بيروت ١٩٧٣م، أحمد تيمور: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة (ص١٦) الهيئة المصرية العامة للكتاب – مكتبة الأسرة ١٩٩٦.

إنَّ التراث الإسلامي ليس آراء الحكَّام، وليس ما يفرضه الحكام من نظم وآراء؛ بل هو الحضارة الإسلاميَّة التي صنعها الشعب المسلم والأمَّة المسلمة في نواحي الحياة المختلفة الفكريَّة منها والعمليَّة.

وإذا كان اهتمام الدارسين للتاريخ الإسلامي – للأسف الشديد- قد انصبَّ على التاريخ المرتبط بالحكَّام، وعلى الحضارة والفكر الموصولين بالقصور، فإنَّ ذلك لا يعني أنَّ التراث هو مجموعة من الآراء والقوانين الإرهابية "المنطلقة من الحكَّام" بل يعني أنَّنا – نحن الدارسين- قد قصرنا في منهج دراستنا لحضارتنا، وأنَّنا ظلمنا تراثنا ظلمًا فاحشًا، وأضرب مثلًا بهذه القصة البالغة الدلالة على مدى التُّراث والانفتاح والعقلانيَّة التي تمتع بها تراثنا – في مستواه الاجتماعي والجماهيري، **قال خلف بن المثنى**: «شهدنا عشرة في البصرة، يجتمعون في مجلس لا يعرف مثلهم في الدنيا علمًا ونباهة، وهم الخليل بن أحمد صاحب النحو (وهو سني) والحميري الشاعر (وهو شيعي)، وصالح بن عبد القدوس (وهو زنديق ثنوي)، وسفيان ابن مجاشع (وهو خارجي صفوي)، وبشار بن برد (وهو شعوبي خليع ماجن)، وحماد عجرد (وهو زنديق شعوبي)، وابن رأس الجالوت الشاعر (وهو يهودي)، وابن نظير المتكلم (وهو نصراني) وعمر بن المؤيد (وهو مجوسي)، وابن سنان الحراني الشاعر (وهو صابئي)، كانوا يجتمعون فيتناشدون الأشعار، ويتناقلون الأخبار ويتحدثون في جو من الودِّ لا يكاد يعرف منه أن بينهم هذا الاختلاف الشديد في دياناتهم ومذاهبهم»[1]!!

إنَّ تراثنا الذي اتَّسع أفقه، فاستوعب كل هذه الأنماط التي سايرت الحضارة الإسلامية، ولم تعلن عداءها الصريح لها، لهو تراث قادر على استيعاب كل ما يمكن أن يقدِّمه العصر الحديث من مذاهب وأنماط فكريَّة، وقادر كذلك على امتصاصها وتعديل حركتها عبر مسيرته التاريخيَّة، على أنَّ الحركات الجدلية التي قامت حول بعض قضايا العقيدة، ليست إلا جانبًا واحدًا من جوانب تراثنا، وإذا كانت القضايا الجدليَّة التي طرحتها على العقيدة الإسلاميَّة بقايا الوثنيات المنهارة ذات طابع خاص، استلزم من رجال العقيدة الإسلامية ردّ فعل مماثل للمنطق السائد في هذه القرون، فإنَّ ذلك لا يعني أن نتجمَّد – نحن ورثة هذه

(١) د/ مصطفى السباعي: من روائع حضارتنا (ص٦٧) المكتب الإسلامي - بيروت، ط٩ - ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

العقيدة - عند هذا المنطق، ثمَّ نعيب على أسلافنا أنَّهم لم يجيبوا بالإجابات التي يتطلبها "منطق العلم" السائد في عصرنا نحن!!

والقيمة التراثيَّة لهذه الإجابات التي اشتهرت باسم "علم الكلام" أو التوحيد، هي أنَّها تمثِّل بعض القيم التي سادت في تاريخنا الفكري، فهي تمثل – قيمة الصمود العقلي الذي بذله الأسلاف في وجه "غزو فكري" زاحف، وتمثل قيمة ارتفاع هؤلاء إلى مستوى القضايا المطروحة وعلاجها بأحدث الأساليب المتعارف عليها في عصرها، وتمثل جزءًا من عمل "العقل الإسلامي" يلزم الاحتفاظ به، كما يحتفظ الآخرون – الذين لا يريدون الاندثار – بمعطيات عقول أسلافهم، باعتبارها تدخل في إطار التقويم العام لدورهم في الحضارة، ومع ذلك "فعلم الكلام" هذا ليس إلا جانبًا واحدًا من الجوانب المتعددة في تراثنا، ولنفرض جدلًا أنَّ "علم الكلام" هذا شغل حيزًا كبيرًا من تراثنا، أليس من المعروف أنَّ اهتمامات العصور المختلفة تزداد في جانب على حساب جوانب أخرى؟ وأليس من المعلوم كذلك أنَّ السمة الغالبة في القضايا التي شغلت بَالَ الإنسانيَّة كلها قبل القرن السادس عشر، أنَّها كانت قضايا "نظريَّة إنسانيَّة" لا عمليَّة تجريبية؟ فلماذا لم تحاكم أوروبا تراثها في العصور الوسطى؛ لأنه لم يعالج القضايا التي تعالجها محطة "جون كندي للأبحاث الفضائية مثلًا"؟!

إنَّ المسجد والمصنع والمزرعة والبادية والبيت تتحدث لغة واحدة في هذا التراث، وإذا كان المجتمع الإسلامي خلال هذه العصور – ولا يزال إلى حد ما - يقوم على أسس إسلاميَّة عامة، فإنَّ لهجات المجالات المختلفة في هذا المجتمع مهما اختلفت أصولها – لا بدَّ أنْ تكون في النهاية متقاربة على الأقل.

والمتتبع لهذه اللغة المشتركة التي حدد الإسلام أبجدياتها العامة سوف يجد أنَّ امتداد التراث الإسلاميّ كان امتدادًا شاملًا معبرًا التعبير الصحيح عن سائر أنشطة الحياة في هذه العصور[1].

---

(١) د/ عبد الحليم عويس: تفسير التاريخ علم إسلامي – نحو نظرية إسلامية في تفسير التاريخ (ص٢٨١) دار الصحوة للنشر – القاهرة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

وإذا كانت ظروف ما تجعلني أضغط وأشدِّد على مراحل وعلى اتِّجاه، فإن من الضروريّ ألَّا أقف موقف الانتفاء الجزئي أو الموقف النفعي العلمي! التراث كله تراثنا فلنحسن إدراكه واستيعابه وكشف حقائقه بطريقة تقدمية أخلاقية.. وما أقصده بالتّراث ليس هو التّراث المكتوب فحسب؛ بل التراث بمعناه الحيّ الشامل المتحقق في مختلف أشكال التعبير الفكري الأدبي الفني أو السلوكي عامة، بل أضيف إليه كذلك التراث الشعبي. إنَّ إحياء هذا التراث واستيعابه استيعابًا نقديًّا تاريخيًّا واستلهامًا خلَّاقًا هو بعد من أبعاد القومية[1].

إنَّنا لا نستطيع أن نحدد تاريخًا ماضويًا أو مستقبليًا لهذه المياه التي نراها ونسبح أحيانًا فيها.. ولا توجد علاقة زمنية محدودة بين تاريخ الإسكندريَّة وبيروت مثلًا، وبين مياه البحر الأبيض المتوسط!! إنَّ التراث في الحقيقة بعد التصاقه بالأمَّة- يفقد معناه الزمني الماضوي. إنَّه يصبح "موقعًا من مواقع الأمَّة" ومعلمًا من معالمها - إنَّها تستطيع أن تنتفع به إذا شاءت وغاصت إلى الأعماق، وتستطيع أنْ تسبح فوقه لتصل إلى شاطئ آخر، وقد تستطيع أن توقِّف حركة نموها، مستفيدة من موقعها الجغرافي ومياهها الإقليميَّة فحسب، وتستطيع أيضًا أن تتجاهل الواقع فوق سطح الحياة، وتغرق نفسها في مياه البحر.. ولكنَّها مهما يكن الأمر، لا تملك زحزحة البحر من مكانه أو تدمير علاقتها به إلى الأبد. إنَّ حقيقة علاقتنا بتراثنا تكمن في هذه الصورة، وبإمكاننا أن نحدد علاقتنا بهذا التُّراث بنفس الطريقة التي تحدد بها البلاد الساحليَّة علاقاتها بالبحار.

إنَّ الأحداث الماضيَّة صغيرها وكبيرها، أبعدها في الزمن أو أقربها هي التي كونتني – مثلًا وكنموذج – بوصفي عربيًا.. عرفت هذه الأحداث أم لم أعرفها، درستها أم لم أدرسها، فحساسيتي وردود أفعالي على الأحداث المحليَّة والعالميَّة، ونظرتي إلى الأمور وتقويمي لها؛ كل ذلك يعين لي موقعًا في التاريخ الإنساني، كما يؤلِّف موقفًا كاملًا من الوجود هو الذي يجعل مني عربيًا وإسلاميًا.

---

(١) محمود أمين العالم: من محاضرة في ندوة التطور الحضاري بالكويت.

إنَّ التُّراث هو حجر الزاوية في البناء الحضاري للأمَّة، وباستعادتنا له نستكمل وجودنا الحقيقيّ، والذي لم تستكمل شخصيته مقوِّمات وجودها قاصر، والقاصر يوضع تحت الوصاية حتى يبلغ سن الرشد[1].

محاولات التخريب في تراثنا الإسلامي:

خلط كثير من الدارسين المعادين للتراث الإسلامي – عن عمد – بين مستويين مختلفين، يمثلان معطيات التراث:

أمّا المستوى الأول: فهو "المستوى الروحي" وأعني به: الأصول الثابتة التي جاء بها الإسلام.

وأما المستوى الثاني: فهو "المستوى الفكري" أي: عمل العقل الإسلامي المنطلق من هذه الأصول والدائر حولها في المجالين النظري والعملي، ونقول: إنَّ هؤلاء قد خلطوا عن عمد؛ لأنَّهم أرادوا التسوية بين ما هو منقول وما هو معقول وما هو من "فوق" لا تحتمل طبيعة العقل الحوار فيه، وما هو "بشريّ" يحتمل الخطأ والصواب، فالإمام مالك ﷺ كان يقول: «كل مخلوق يؤخذ من كلامه ويترك إلَّا صاحب هذا القبر – مشيرًا إلى قبر الرسول ﷺ"، وكان الإمام الشافعي يقول: «إذا صح الحديث فهو مذهبي»، ويقول أيضًا: «كلامي– من وجهة نظره بالطبع – صواب يحتمل الخطأ، وكلام غيري خطأ يحتمل الصواب»، وقد حفظ لنا التاريخ مذهبين للشافعي عرفًا بالقديم والجديد، كما أنَّ القرن الرابع الهجري كان يحفل بثلاثة عشر مذهبًا فقهيًّا لم يبقَ منها بين أيدينا على نحو متكامل – إلَّا أربعة مذاهب[2]– فما معنى هذا كله؟

إنَّ معناه الواضح الموجز أنَّ تراثنا فرق بين المنقول والمعقول تفرقة واضحة، وأنَّه فيما يتعلق بالفروع الدينيَّة الداخلة في إطار المعقول، والعلوم المعاشيَّة الأخرى كان واسعًا منفتحًا يتمتَّع بخصوبة في الآراء والمحاورات.

(١) أنطون مقدسي: مقال بعنوان "في معنى التراث" – نقلاً عن د/ عبد الحليم عويس: تفسير التاريخ علم إسلامي (ص٢٨٢).

(٢) أحمد تيمور: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة (ص١٨).

والنظر المحايد لهذا التراث يجب أنْ يتركَّز على المستوى البشري منه فقط، لأنَّ المستوى "المنقول" مستوى موجود في كلّ مراحل التَّاريخ، وهو أيضًا داخل في إطار عقيدة كاملة يمكن النظر إليه كوحدة متكاملة[1].

وقد عبَّر الدكتور زكي نجيب محمود عن هذه الحقيقة – بعد مسيرة محفوفة بالمخاطر في كتابه "تجديد الفكر العربي" قال: «وكان لا بدَّ أن يجيء من يختار لنفسه موقفًا وسطًا بين الطرفين، فكان هذا التَّوسط نصيب أبي الحسن الأشعري، الذي خشي أن يذهب دين الله وسنَّة رسوله ضحيَّة الآراء المتطرفة من يمين أو يسار، فحاول أن يوفق بين هذه الآراء، وانتهى إلى ألَّا يجعل العقل كل شيء كما أراد المعتزلة، وأنْ لا يجعل الإيمان بالنَّصِّ وحرفيته، كما أراد المتطرفون من أهل السنة وأتباع السلف، فمن جهة رأى أنَّ العقل وحده لا يكفي لدعم الدين، كما ظنَّ المعتزلة، إذ لو كان أمره كذلك فماذا تكون قيمة الإيمان بالله والكتاب المنزَّل؟ أليس الإيمان بالغيب مبدأً أساسيًا في الحياة الدينية؟ لكنَّ "الغيب" يتجاوز حدود البراهين العقلية. وإذن فالعقل وحده لا يكفي، فلماذا إذن لا نجعل المسائل مشاركة بين العقل والإيمان معًا؟ فللعقل ما يستطيعه من تحليل وتفسير وتأويل، وللإيمان ما تقتضيه مبادئ الدين وأصوله، مما يجاوز حدود العقل؛ بهذا يكون لكل من العقل والإيمان ميدان، وينحسم كل خلاف»[2].

وليس ثمة شكّ في أنَّ الذين يخلطون بين المستويين إنَّما يريدون رفض الجانب الإلهي منه، متَّخذين من ثوب التّراث الواسع ستارًا لهذا الهجوم، ونستطيع في ضوء هذا التحليل أن نضع شعارات رفض التُّراث على أساس من "جموديته" أو لا عقلانيته و"غيبيته" أو "خرافيته" في مكانها الصحيح!!

لقد تعدَّدت محاولات التخريب في تراثنا، كما تعددت محاولات "التغريب" أيضًا. ففي رأي البعض أنه «لابد من تبنِّي الماركسية سبيلًا لتحديثنا، بل سبيلًا كذلك لأصالتنا.. وأنَّه ما أحوجنا إلى تطبيق العلم

---

(١) المستشار/ سالم البهنساوي: شبهات حول الفكر الإسلامي المعاصر (ص١١٥)، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع – المنصورة، ط٤ – ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

(٢) د/ زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي (ص٥٨، ١٣٥) الشرق الفنان – الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣م.

الماركسي على ماضينا، وعلى واقعنا العيني تطبيقًا جادًا خلاقًا، وما أحوجنا كذلك إلى تحديد دقيق لمفاهيمنا الثورية»[1].

وفي رأي آخرين أَنَّنا لا يجوز أنْ نجعل الماضي مقياسًا للحاضر، وكيف نجعله المقياس مع أنَّ الحاضر أفضل من الماضي بحكم فكرة التقدم نفسها. وأيضًا - في رأي هؤلاء - أَنَّنا لا يجوز أنْ نأخذ من التراث إلَّا ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقًا عمليًا، فيضاف إلى الطريق الجديد المستحدث.. فإذا كان عند أسلافنا طرائق عيش تفيدنا في معاشنا الراهن، أخذناها. وكان هذا هو الجانب الذي نحييه من التراث، وأمَّا ما لا ينفع نفعًا عمليًا تطبيقيًا فهو الذي نتركه غير آسفين[2]!!

وفي رأي مجموعة أخرى أنَّ التُّراث برمَّته لا بدَّ أن يكنس من طريقنا؛ لأَنَّنا لا بدَّ أنْ نهدم البناء القديم، ونزرع أنقاضه إذا أردنا أن نبني بناءً جديدًا - وكثير من المستغربين والمتمركسين يذهبون إلى هذا الرأي - والجدير بالذكر أنَّ الرأي القائل بتبنِّي الماركسية سبيلًا لتحديثنا لا يختلف كثيرًا في حصاده الأخير عن الرأي القائل بانتفاء بعض طرائق العيش التي يمكن أن تفيد في حياتنا الحاضرة وطرح ما سوى ذلك من جوانب تراثنا الأخرى.

فالسماح للماركسيين بتشريح تراثنا بالمبضع الماركسي سوف يؤدي إلى رفض الجوانب العقائديَّة الإيجابيَّة في هذا التراث تطويعًا غير حقيقي للمنهج المادي الجزئي التاريخي، وهذا الرأي الماركسي – على أية حال - سوف يأخذ بعض التراث ويرفض بعضه، فهو أيضًا يتعامل، والتراث تعاملًا نفعيًّا انتقائيًّا غير ملزم وغير واعٍ بحقيقة العلاقة التي تربط التُّراث بالأمَّة، إنَّ هذا الرأي – كما قلنا - لا يعدو أنْ يكون الوجه الآخر لعملية الرأي الانتقائي الذي يتعامل مع التُّراث، وكأنَّه يتعامل مع الأفكار الأجنبية الوافدة التي يتوجَّب عليه أنْ يأخذ بعضها، ويرفض بعضها الآخر[3].

---

(١) محمود أمين العالم: في تعليقه بندوة التطور الحضاري بالكويت.

(٢) د/ زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي (ص١٨).

(٣) د/ محمد عمارة: سقوط الغلو العلماني، دار الشروق - القاهرة ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

وألفتُ النظر إلى نقطة هامة في هذا المقام، هي أنَّني شخصيًا أنكر بعض ما في التُّراث بحكم ضميري الإسلامي وتخصُّصي في التَّاريخ والحضارة، أو بحكم القوانين الإنسانية العامة، لكن إنكاري لبعض السلوكيات أو الآراء التي روجت في بعض الفترات، لا يعني أنَّني أستطيع طرح هذه المظاهر من تراثي، إنَّني قد أرفض الإيمان بها، والعمل بها؛ بل قد أنقضها وأضعها على محك المبادئ الإسلامية المتناقضة معها، إنَّني أفعل كل ذلك، وأرفض مثلًا أن يرى الحجاج بن يوسف الثقفي في أهل العراق رؤوسًا قد أينعت وحان قطافها، لكنَّني مع كل ذلك لا أستطيع أن أنزع هذه الصفحة السوداء من كتاب تراثي؛ لأنَّ حلقات تراثي تتطلب الاتِّصال بكل ألوانها. وما عليَّ إلا أن يكفهرّ وجهي من مطالعة بعض هذه الصفحات، فهي قدري الذي ورثته، وواجبي الذي أحمله إلى الأجيال التالية، بعد أن أقول فيه رأيي، وأنْ أحفظه أيضًا للإنسانيَّة كلها، فهي صاحبة حق فيه!!

وبإيجاز أقول: لينتفع هذا الجيل بما شاء من الترّاث، وليغضّ النظر عن جوانب منه، لكن يجب أن يحفظ التراث، ويحقِّق ويقدم للأجيال اللاحقة لتأخذ منه نصيبها، ولتغضّ النظر عن بعض جوانبه إذا شاءت أيضًا!!

فإذا أضفنا إلى هذا أنَّ ما أسميناه "الجانب الروحي" في هذا التراث يشكِّل عناصر شبه ثابتة، يحفظ للأمَّة خطها "الأيدلوجي" والفكري، ويرد ملامحه المتفاوتة، وقسماتها المتباينة إلى أصول عامة، تجعل منها أمَّة ذات أصلٍ واحد، إذا أضفنا هذا، علمنا كم هو مهم أن نتَّفق على العناية بالتراث كلُّه، حلوه ومره، وأسوده وأبيضه، بصرف النظر عن تطورات مفاهيمنا الزمنية.

أمَّا القائلون بالاستغناء عن تراثنا كله، مستخدمين في ذلك تشبيهات شعريَّة ساذجة كقولهم: إنَّ بناء البيت الجديد يحتاج إلى هدم القديم وإزاحة أنقاضه، متجاهلين أنَّ التراث ليس بيتًا قديمًا أو جديدًا كما ذكرنا من قبل- وإنَّما هو نهر متدفق أبدًا يسقط الزمن من حسابه، ويدخل في إطار الشخصية والموقع الجغرافي والأساس الأرضي الذي تبنى فوقه الطوابق الجديدة!!

إنَّ ما هو واقع وما هو كائن غدًا في حياة كلِّ أمَّة، سرعان ما يصبح هذا وذاك بالنسبة لها تراثًا، فالحدود الزمنيَّة تفقد معناها بالنسبة للامتداد الحضاريّ والتراثيّ، وفي كل أمَّة من الأمم توجد ظواهر التعاصر والتآلف في كثير من جوانب الحياة بين الماضي والحاضر والمستقبل في إطار إبداعي واحد.

إنَّ الأحداث تفقد في المفهوم بعدها الوجودي لتصبح علمًا قائمًا فوق الزمان والمكان، فليس التراث مجرَّد مجموعة آثار قائمة أمامنا قيام الأشياء نقيس طولها وعرضها، إنَّما هو الوجه البيِّن والمبيّن من تاريخنا. إنَّه وجودنا بوصفنا عربًا ومسلمين، إذا كنا نعني حقًا ما نقول عندما نقول: إنَّنا عرب، أو إنَّنا مسلمون، فهذا الكيان الوجودي المتميز المحدد المستقل الذي يمثله التراث، هو الذي يجب أن يجابه الصهيونيَّة والاستعمار، وكلّ ضرب من ضروب الغزو الأجنبي هو الذي يقيم – أو يجب أن يقيم - حوارًا مع الثقافات العالمية، وهو الذي يضعنا - أو يجب أن يضعنا - بمستوى القرن العشرين، وحضارات القرون التي ستلي وهو – أخيرًا - الذي تنبثق عنه رسالتنا، ما حملناه في الماضي، وما سنحمله دومًا من قيم ومعانٍ إلى العالم في تفاعلنا، أخذًا وعطاءً، مع البشريَّة المتسابقة[1] المتصارعة.

مصطلح التطور:

عند الحديث عن مصطلح كمصطلح "التطور"، لا يجوز أن ننتظر عطاءً كثيرًا من تلك المعاجم اللُّغويَّة العربيَّة.

والسبب في ذلك أنَّ هذه المعاجم – على عظيم فائدتها – أنَّها تتناول أمثال هذه المصطلحات تناولًا جافًا عامًا تشريحيًا، وكأنَّها تتناول حقيقة ميِّتة لا ظلال لها، ولا رصيد من الحركة والوجود المتغير المستمر، كما أنَّ مصطلح "التطور" – بصيغته تلك - لم يوجد في المعاجم العربيَّة القديمة، وإنَّما جاءت المادة الأصليَّة

(١) أنطون مقدسي: من مقال "في معنى التراث"، بتصرف.

للفعل تفيد مجرد "التغيير"، والتحول. فالناس أطوار، أي: أصناف على حالات شتى، وأطوار خلق الإنسان، أي: مراحل تكوينه[1].

إنَّنا مضطرون في حالات تعاملنا مع مصطلحات من نوع مصطلح "التطور" أن نلجأ إلى معاجم أخرى لا تهتم بالمدلول اللغوي، وإنَّما تهتم بالمدلول الاصطلاحي، ولا تطلق المدلول الاصطلاحي وكأنَّه حكم ثابت لا يتغير، وإنَّما تتَّبع المدلول في أطواره المختلفة منذ كان حقيقة محايدة مجردة إلى أن أصبح قضيَّة أو فلسفة، وربما إلى أن فقد محتواه الكريم وأصبح شعارًا ممتهنًا أو كلمة سوقية يلوكها الجاهل والمثقف على حد سواء.

إنَّ كلمة "تطور" تقف كواحدة من هذه الكلمات التي سارت في التاريخ وكأنه كائن حي، تمر بها فترات قوة، كما تمر بها فترات امتهان وابتذال، كما تتعرض بين الحين والحين للإجهاض والموت، ولعلَّ عوامل صمود مصطلح "التطور" أنَّه يشد أزره بمصطلحين يكادان يرتبطان به بطريقة أو بأخرى؛ وهما مصطلحا "الحضارة" و"التقدم"، بل إنَّ المصطلح الأخير وهو "التقدّم" يكاد يكون مرادفًا – في رأي الكثيرين – لمصطلح "التطور"، الذي هو موضوع حديثنا[2].

وعلى أيَّة حال، فإنَّ مصطلح "التطور" قد أصبح قضيَّة ضخمة تحتاج بين الحين والحين إلى دراسة موضوعيَّة، تشده بوعي إلى حقيقته، وتنزع عنه بين الحين والحين الأتربة الاستغلاليَّة والتحريفيَّة التي تلونه بألوان خاصة، أو تفرض عليه أثوابًا قد لا تنسجم مع طبيعته، وقد لا ترتبط بماهية وجوده ورسالته الإنسانية بوشيجة من الوشائج!!

إنَّ تطورًا ما في كائن من الكائنات أو في شيء من الأشياء، إنَّما يعني أنَّ ثمة تحولات داخلية ارتبطت بها تحولات خارجية طرأت على هذا الكائن أو على هذا الشيء، فكما يتطور الكائن الحي من مرحلة إلى مرحلة في حالة الوجود الداخلي أو الوجود الخارجي، كذلك فإنَّ مجموعة الأشياء التي تكون وسائل

---

(١) د/ صالح حسن المسلوت: صراع المصطلحات ومعركة الهوية (ص٢٦٠) مكتبة المتنبي – الدمام – المملكة العربية السعودية ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م.

(٢) السابق نفسه.

الوجود الإنساني في دورة من الدورات الحضاريَّة، تتطوّر هي الأخرى تطورًا داخليًا يصاحبه تطور خارجي، وهي تتقدَّم بمعدلٍ مرتفع أو منخفض – نحو المرحلة التالية – إلى أنْ تنتهي الدَّورة، فيحدث انقلاب مفاجئ، قد يؤدي إلى بدء دورة أخرى، وقد يؤدي إلى فناء الكيان الذاتي، والدخول – كعنصر من العناصر– في دورة معاصرة أكثر قدرة وحيويَّة على مجابهة التحديات. وليس بوسع أحدٍ أنْ يقف في وجه "التطور" بهذا المفهوم، ولا أنْ ينكر أنَّ التطور ظاهرة من الظواهر، وسمة من سمات الكائنات والأشياء، ولو أنَّ مصطلح "التطور" ظلَّ محافظًا على مفهومه الواضح المحدد، وبقي في حيزه الإيجابي الذي يسمح بتعايش مماثل متوازن مع ظواهر الكون والأشياء الأخرى، لو أنَّ مصطلح "التطور" ظلَّ على هذا النحو، لكان له تأثيره الأكثر وعيًا وعمقًا في حركة الكائنات والأشياء في مستواها الفردي أو الجماعيّ"[1].

وكما تخضع من الشعارات لمفاهيم قانون الانتخاب الطبيعي، فقد كان بإمكان قضية التطور أن تثبت أنَّ أصالتها عبر هذا القانون، وأن تفرض نفسها على الوقائع والحضارات كخصيصة ثابتة من خصائص الإنسان والحضارة.

لكن مصطلح التطور قد "زج" به خلال القرنين الأخيرين في متاهات أضاعت كثيرًا من معانيه، وحوَّلته إلى شعار مطاط زئبقي لا يتركّز على قيم محددة، ولا يعتمد في مسيرته على أجنحة قانونيَّة ضابطة، ولا ينطلق إلى غاية إنسانيَّة واضحة، إنَّه تقدم إلى الأمام وكفى، إنَّه ثورة على الماضي – لذات الثورة ولمحض التمرُّد – إنَّه تحطيم لكل شيء ثابت – أو شبه ثابت – في طريق الإنسان، إنَّه مجرَّد سرعة جنونية في طريق التحوُّل الإنساني، حتى ولو كانت النهاية تحتم "السقوط" في أوحال الظلام، أو الاصطدام بقوانين البقاء والحضارة والكون[2].

---

(١) تحرير/ أحمد عبد الرحيم: حرب المصطلحات (ص٢٧) مطبوعات اتحاد الصحفيين العرب، ط١ - ٢٠٠٢م.

(٢) د/ صالح حسن المسلوت: صراع المصطلحات (ص٢٦٠).

معنى التطور:

التطور في ماهيته الأولى حركة في الزمن، وحركة في الفكر، ترتبط بهما حركة في اتِّجاه الأفضل، إنَّ حصول (الأفضل) وفقًا لمقياس موضوعي إنساني، هو المعيار الثابت الذي يمكن به أن نعترف بأنَّ ثمة (تطورًا) وقع في أمر أو شيء، فإذا حدث الأفضل بطريقة نسبية في شيء، فأدَّى ذلك إلى تأخُّرٍ ملحوظٍ في جوانب أخرى مرتبطة به، لزم اللُّجوء إلى مقياس يوازن بين خط التطوُّر وخط التخلُّف ليمكن الوصول على حكم نهائي يصوِّر بصدق المحصلة الأخيرة بالنسبة للإنسان.

وعلى سبيل المثال؛ إذا ذهب طبيب يعالج مرضًا ما من الأمراض الشائعة، فأدَّى علاجه "المتقدم" لهذا المرض إلى حدوث مضاعفات، أدت إلى إصابة الجسم بمرض أكثر خطورة من المرض الأول، فلا يمكن في هذه الحالة – عند المقياس الموضوعي الشامل – أنْ نقول إنَّ تقدُّمًا حصل في معدّل الصِّحَّة العام بالنسبة لهذا المريض، والأمر على هذا النَّحو في مقياس "التطور" بمعناه المطلق، بصرف النظر عن أنواع التقدُّم في بعض الجوانب المختلفة.

ولكي نقيس التطوّر بمقياس عام موضوعي، فإنَّنا لا بدَّ من أنْ تتوافر لدينا المعلومات الكافية عن الوقائع والأشياء والمفاهيم في شتَّى حالات نموِّها، كما أنَّنا لا بدَّ في البداية، أن نكون متَّفقين على المقياس الذي نقيس به، ومن هنا تبدو أهمية الوعي بالتاريخ وبأطوار التطور الحضاري وخصائصها في المراحل المختلفة؛ لكي نصل إلى أنَّ "الأفضل" قد تحقَّق على نحو أسهل في ظلّ قيم معيَّنة، ووقائع معيَّنة، وخصائص ماديَّة ونفسيَّة معيَّنة.

إنَّ "موريس كرانستون" (محرر المصطلحات السياسية) يتساءل – بحق – ترى هل يفضل واحد منَّا أن يكون رومانيًّا قديمًا على كونه دانمركيًا معاصرًا؟ هل نستطيع فعلًا أنْ نضع في كفَّة الميزان الحياة في أثينا القديمة أو في إنجلترا اليصابات أو في نيويورك المعاصرة؟.. ويحاول "كرانستون" في مناقشة مركزة جيِّدة أنْ يصل إلى معيار يحدِّد معالم واضحة "للتقدم"، فيتساءل: هل حصل تقدّم في مدى العقل الإنساني واستخدامه؟ وعلى سبيل المثال؛ فإنَّ معرفة "آدم سميث" بأسباب ثروات الأمم فاقت معرفة أيّ مستشار

وجد في روما أو بابل![1] [ومن جانبنا نضيف إلى سميث الاقتصادي الألماني فاخت] فهل التقدُّم في العقل الإنساني هو مقياس التطور؟[2].

وفي رأي "كانت" - كفيلسوف ورياضي - أنَّ التطور تحدِّده علاقات إنسانيَّة بالأخلاق وعلاقته بالكون، وبما أنَّ تحسنًا قد وقع أخيرًا في الحريَّة المدنيَّة والدينيَّة، وكلاهما من شروط التقدُّم الخلقي، وبما أنَّ تطورًا قد حدث في الطبيعة أدَّى – في رأيه - إلى وجود الإنسان وهو المخلوق القادر على ممارسة الخير الخلقي.. بما أنَّ هذين المظهرين للتطوّر قد وقعا، فنحن نستطيع أنْ نطمئن إلى أنَّ تطورًا قد حدث[3].

إنَّ مدرسة "هيجل" كانت آخر مدرسة نظرت إلى التطوّر كمعنى إنساني يمتاز بشيء من الشمول والأخلاقيَّة، وبعد ظهور "الماديَّة الجدليَّة" دخل هذا المفهوم في دائرة ضيقة، يمكن أن تطلق على الكائن الإنسانيّ وغيره في جانب واحد من جوانب الحياة، لايمثِّل – في حقيقته - البعد الإنساني العام ولا يمكن أنْ يعمّق هذا التعميق المشوَّه لكي يصبح هو خلاصة التطوّر، وهو البديل لمجموعة الشروط والمعايير اللازمة لتحقيق العمليَّة التطوريَّة[4].

وقد حاول هؤلاء الجدليّون سرقة المصطلح من قاموس البشريَّة وإضفائه على نظرتهم وحدهم للأمور، وحركة الأحداث، وقد اضطروا أمام كثير من ضغوط الوقائع والحقائق النظريَّة والإنسانيَّة العامة إلى التنازل التدريجي عن كثير من الشروط الأوَّليَّة للتطوُّر الصحيح، فأساءوا بهذا إلى "المصطلح الكبير"، وأصبح في كثير من الحالات مصطلحًا يستعمل بسخاء وإسراف، ويستعمله – غالبًا - البسطاء والأوشاب أكثر مما يستعمله المفكرون. وفقدت الكلمة محتواها الخالد، وسحرها التاريخي؛ بل أصبحت عبئًا على حركة الفكر والتقدّم في ظلِّ هذه الجماعة التي احتكرتها، بل لقد أوجب حالها الذي وصلت إليه منذ قيام الحلف النازي الشيوعي سنة ١٩٣٩م أوجب كفاحًا لصالح "قضية التطور" في معناها الإنساني العام حتى تستطيع

---

(١) د/ عبد الحليم عويس: تفسير التاريخ (ص٢٤٠).

(٢) السابق نفسه.

(٣) د/ عثمان أمين: نقد العقل الخالص لكانط (ص٣٠ – ٣٨) الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٥م.

(٤) د/ محمد فتحي الشنيطي: ظاهريات الفكر لهيجل (ص١٤ – ٢٨) بتصرف، الهيئة المصرية العامة للكتاب – ١٩٩٥م.

البشريَّة الحفاظ على إمكانيَّة استمرارها في ظلِّ معالم شبه واضحة، وشبه ثابتة، تنطلق من كيانها الإنساني الأزلي ومن رسالتها نحو الحاضر والمستقبل.

التطور بين السلب والإيجاب:

إنَّ التقدّم قد حدث "عكسيًّا" في الحقيقة لمعنى التطوّر، وتاريخ هذا المصطلح - في ظل التقلصات الأخيرة والامتهان الذي أصابه – يكشف بجلاء أنَّه ليس شرطًا أنْ تكون كل دفعة إلى الأمام تقدّمًا وتطوّرًا.

ولو كان صحيحًا ما يريد تقريره بعض البسطاء من أنَّ كل حركة إلى الأمام تعني تطورًا بمعنى "التطور الحضاري" لكان كل حاضر أفضل من كل ماضٍ، وكل مستقبل أفضل من كل حاضر.

ولو كان هذا التطور حقيقيًا – بهذا المعنى الزمني السلبي وهم يقولون به ولا ينكرونه - لكان "الجهد الإنساني"، بل لكان الإنسان نفسه - في الحقيقة - كائنًا سلبيًّا في صناعة التطور، فضلًا عن أنَّه – في رأينا - القائد الحقيقي للتطوّر الحضاريّ!!

إنَّ التطوّر الزمنيّ – على النحو المذكور - هو "قدريَّة" استسلاميَّة سقط فيها كل القائلين بالماديَّة الجدليَّة، وهو – أيضًا - هبوط بالقيمة الحضاريَّة للإنسان.

ولم يعد ممكنًا لهؤلاء الملايين أو العلمانيين الذين يسمون أنفسهم بالتقدميين والتطوريين أنْ يأخذوا على الأديان أنَّها تقول بـ"القضاء والقدر"، فهم قدريون استسلاميون على نحو لمْ تقل به الأديان – ولا سيما الإسلام - كما لمْ يعد أمام الوعي العقلي أنْ يزعم هؤلاء أنَّهم تقدَّموا بالإنسان بمفاهيمه وباحترامه لنفسه وطاقته، فالحق أنهم جعلوه مجرد قنطرة هزيلة يعبرها التاريخ متقدمًا من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل باطِّرادٍ مستمر، دون أن يكون لهذا الإنسان إلا الاسم أو الرمز في العملية التطوّرية[1]. لقد انفردت بعض الكائنات بسبب من تطوُّرها المستمر، ولقد ظهرت في التاريخ حضارات عاشت، وأبدعت، ثم ماتت بطريقة أو بأخرى، فهل يمكن أن تكون المراحل الأخيرة في حياة هذه الكائنات أو هذه الحضارات أفضل من المراحل السابقة؟ إن أحدًا لا يمكن أن يقول بهذا؛ لأنَّ أحدًا لا يستطيع أنْ يجزم بأنَّ كل ابن لا بدَّ أن

(١) د/ جابر عصفور: محنة التنوير (ص٣٢) الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣.

يكون أفضل من والده، وحتى على المستوى الإنساني العام، أو المحصلة الأخيرة للحضارة، فإنَّ ما تعيشه بعض الدورات التاريخيَّة قد يكون أفضل في مجموعه من كثير من الدورات التالية؛ لأنَّها التصقت بقيمٍ ومعايير (أفضل)، دون أن تستبدَّ بها ناحية واحدة من نواحي التطور، أو لم نقف عند حدود التطوّر الشكلي غير المتكيِّف داخليًا.

إنَّ التطوّر ولادة داخليَّة يحس بها مجتمع يعيش ظروفًا تسمح بالولادة والنضج، وكما لا يولد أحد من الفراغ، فإنَّ أيَّة حضارة لا بدَّ أن تعتمد على "بذور" أساسيَّة توضع في أرضها وشعبها، وتصلح مجموعة الظروف التي تتم بها عملية ولادة الجنين، وإخراجه إلى الحياة أنْ تكون شروطًا لولادة "جنين" الحضارة[1].

إن مجتمعًا ما يمكن أنْ يقف مكانه عدة قرون، دون أن تلقحه أيَّة حضارة خصبة، وقد وقف المجتمع العربي هذه الوقفة خلال القرون الثلاثة أو الأربعة الماضية، وحتى عندما تفرض عليه بذور حضارية خارجية فإن من الممكن أنْ يظل واقفًا إذا كانت هذه البذور لا تتلاءم مع أرضه، أو لا يتلاءم هو مع نوعيتها، وحتى عندما تتوافر كل الشروط المهيَّأة للولادة، فإنَّ ضمانات معينة لا بدَّ أن تتحقق حتى تنمو البذرة نموًا طبيعيًا، ولا تتعرَّض للإجهاض أو التلف أو التشويه أو نقص الفيتامينات[2].

والتشبيه نفسه يمكن أنْ نأخذه من تكوّن الثمار أو الأشجار أو الورود، فالتكوين الذاتي الداخلي، والرياح الهادئة النقية، والماء والغذاء؛ كلها شروط للإنجاب الطبيعي.

وأخيرًا:

- إنَّه لا يمكن – في ظل هذا – لأيّ مجتمع أن يزعم أنَّه يمكن أنْ يتطوّر تلقائيًّا، وإلا لتساوت مقادير التطوّر بين كل المجتمعات الإنسانيَّة ولو في دورة تاريخيَّة واحدة.

---

(١) د/ أحمد حمدي محمود: الحضارة (ص٣٥، ٣٦) دار المعارف – سلسلة كتابك (رقم١٥) القاهرة ١٩٧٧.

(٢) طارق حجي: قيم التقدم (ص٨٧) سلسلة اقرأ (رقم٦٧٠) دار المعارف - القاهرة ٢٠٠١. وبنظرة إلى أحوال العالم العربي الآن وما يحيط به من حضارات غربيَّة وشرقيَّة لا تتلاءم مع طبيعته فإنَّه ظلَّ وسيظل واقفًا على حالته الضعيفة كما هو.

- ولا يمكن لأيّ مجتمع أنْ يتطوَّر "خارجيًّا"، بمعنى: أنْ يشتري أو يستورد أو يسرق "تطور" غيره؛ لأنَّ هذا "اللقيط" لن يكون أكثر من مظهر نقص وقتي، وليس تطوّرًا.
- ولا يمكن أنْ يكون هناك تطورًا، ما لم تكن هناك الظروف والشروط الصالحة لاستمراريَّة العمليَّة التطوّريَّة، وهذه الشروط أو الظروف هي التي نستمدها من معنى "الأفضليَّة" مما تعطينا تجربة الماضي، ومما تعطينا طموحات المستقبل، ومما نستفيد من التجارب الحضاريَّة المعاصرة. وهذه الشروط أو الظروف هي التي يطلق عليها علماء الحضارة وأساتذة التاريخ "أسس التطوّر" أو "قوانين الحضارة"[1].
- وأيضًا لا بدَّ أن يكون التطور إلى "الأفضل" وليس إلى "الأمام" فحسب؛ لأنَّه لا علاقة طرديَّة بين الأفضل والأمام.
- والتطوّر لا بدَّ أنْ يكون تطورًا في الصميم وفي المحصِّلة الأخيرة، وليس في جانب على حساب جوانب أخرى.
- والتطوّر لا بدَّ أن يكون "حقيقة داخليَّة" وليس مجرد شكل أو اغتصاب خارجي.
- والتطوّر معنى من معاني الأشياء، وليس تفسيرًا لوجود الأشياء، وهو معنى إنساني عام، وليس حكرًا على جماعة أو فترة، وليس مذهبًا خاصًّا، كفلسفة قائمة بذاتها.
- والتطوّر مرتبط بالإنسان، وليس قانونًا يحكم الإنسان، فالتطوّر في الزمن التاريخي أمر تتساوى فيه الكائنات كلها، من جمادات وحيوانات وإنسان.
- وهذا التطوّر الزمني – الذي يقول به البعض – غير التطوّر بمعناه العلمي والتاريخي والحضاري.
- إنَّه ليس تطور الإنسان في الحضارة، وإنَّما هو تطوّر الحضارة في الإنسان وبالإنسان![2]

---

(١) د/ سليمان حزين: حضارة مصر (ص٢٩) الهيئة المصرية العامة للكتاب ضمن مشروع مكتبة الأسرة ١٩٩٥، والحضارة الإسلامية: موسوعة الأسرة المسلمة (ص١١ – ٢٠).

(٢) مالك بن نبي: شروط النهضة (ص٦٠ وما بعدها) بتصرف، بيروت.

اختلاف الرؤية البشرية:

الملاحظة القوية الواضحة أنَّ التصوّرات والمفاهيم البشريَّة تختلف حول معظم القضايا الإنسانيَّة اختلافًا كبيرًا، ينبعث من اختلاف الظروف والأمزجة والمؤثِّرات الثقافيَّة القريبة والبعيدة، وهذه الاختلافات في حدِّ ذاتها، تؤكِّد وجهة النظر التي نراها، ويراها كثيرون من أنَّه لا بدَّ مع الاعتراف بحقيقة التطوّر كخصيصة من خصائص التاريخ البشري من اعتماد بعض القواعد الكليَّة الثابتة التي تمثِّل "معيارًا" يمكن الاقتداء به وسط ضباب الاختلافات التصوّريَّة البشريَّة الدائمة.

وعلى سبيل المثال، فقد لوحظ أنَّ معظم الكتابات العربيَّة التي صدرت في مناخ الحربين العالميتين ١٩١٤، ١٩٣٥، تختلف في روحها وآرائها[1] عن تلك الكتابات التي صدرت بين الحربين، أو بعد نسيان الذاكرة الإنسانيَّة لتلك الحرب الثانية، وطيّها لصفحات نجزاكي وهيروشيما[2].

ولسنا هنا بصدد التحديد الدقيق لهذه الفروق بين كتابات هذين المناخين، لكنَّنا نستطيع بثقة كبيرة أن نقول: إنَّ الطَّابع المسيطر على الكتابات الأولى هو الطابع الميتافيزيقي الإنساني الوجداني، على حين تمتاز الكتابات الأخيرة بالماديَّة والعقلانيَّة الجافة والإغراق في الأهداف البرجماتيَّة.

وإذا كانت الكتابات الأخيرة ليست في حاجة إلى شواهد؛ لأنَّها هي المشاهدة المرئيَّة المنتشرة بين أيدينا الآن، فإنَّ الكتابات الأولى قد تحتاج إلى نماذج للبرهنة على هذه الحقيقة!!

---

(١) هـ أ. فيشر: تاريخ أوربا في العصر الحديث - المثال الأول (١٧٨٩ - ١٩٥٠) تعريف: أحمد نجيب هاشم ووديع الضبع، دار المعارف - مصر، ط٧ - ١٩٧٦م. ولجماعة من المؤلفين الغربيين المراجع الآتية: تاريخ القرن العشرين (١٩٠٠ - ١٩٤٥)؛ والتاريخ الدبلوماسي (١٩٤٠ - ١٩٥٨)؛ وتاريخ عصرنا (منذ١٩٤٥)؛ وقضايا عصرنا (منذ١٩٤٥)؛ وتاريخ الحركات القومية (يقظة القوميات الأوربية) أربعة أجزاء، وجميع هذه المراجع من تعريب د/ نور الدين حاطوم، دار الفكر ١٩٧٠.

(٢) د/ محمود صالح منسي: الحرب العالمية الثانية - المثال الثاني، القاهرة ١٩٨٩م/ ١٤١٠هـ، ود/ محمود صالح منسي: تاريخ القرن العشرين، القاهرة ١٩٩٨، وعمر الديراوي: الحرب العالميّة الأولى، دار العلم للملايين - بيروت ، ط١٥ - ١٩٩٧م، ورمضان لاوند: الحرب العالمية الثانية، دار العلم للملايين - بيروت، ط٢٠ - ٢٠٠٤م، وهيثم هلال: موسوعة الحروب، دار المعرفة - بيروت، ط٢ - ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

ولكي لا أستطرد في تعميق مشكلة جانبية، تكاد تكون قديمة عادية، وأخرج بالتالي عن جوهر هذا الموضوع، فإنَّني أكتفي بإشارة وجيزة لاتجاه "ألبرت اشفيتسر" في مؤلفه الكبير عن "فلسفة الحضارة"، فحيثما ذهبت عينك في كتاب "اشفيتسر" وجدت النزعة الأخلاقيَّة الروحيَّة تسيطر على كل الآراء والقيم التي يسوقها الكاتب الكبير، وهو في مقدِّمته يحدِّد بوضوح هذا الاتجاه حين يقول في الصفحة السابعة: «وفي هذا القسم التمهيدي من كتابي أعلن حقيقتين، وأختتم بعلامة استفهام كبيرة؛ أمَّا الحقيقتان: فهما أنَّ طابع الحضارة أخلاقي في أساسه، وأنَّ ثمة ارتبطًا وثيقًا بين الحضارة ونظريتنا في الكون[1]، والمسألة التي أختتم بها: هي هل من الممكن أبدًا إيجاد أساس ثابت حقيقي في الفكر لنظريَّة في الكون هي في الوقت نفسه أخلاقيَّة ومؤكّدة للعالم والحياة؟».

إنَّ مستقبل الحضارة ليتوقف على تغلّبنا على فقدان المعنى واليأس اللذين يميّزان أفكار النَّاس ومعتقداتهم في هذه الأيام، وعلى بلوغ حالة من الأمل النضير والعزم الفتيّ، ولن يكون في وسعنا ذلك إلَّا إذا اكتشف غالبيَّة الناس لأنفسهم موقعًا أخلاقيًا عميقًا راسخًا يؤكد الدّنيا والحياة عن طريق نظرية في الكون مقنعة وقائمة على الفكر[2].

فإذا عرفنا أنَّ خطوط فلسفة شفيتسر هذه قد نمت – كما يقول هو خلال السنوات (١٩١٤م:١٩١٧م)- نكون قد عرفنا نوعيَّة المناخ الذي سيطر على الكتاب وحدَّد معالم رؤيته لفلسفة الحضارة.

وبالتأكيد، فإنَّ البحث عن نوعيَّة الاتجاهات الفكريَّة في غضون السنوات التي سيطرت عليها روح الحرب العالميَّة الثانية سيكشف عن هذا الاتجاه الأخلاقي أيضًا؛ بل إنه حيثما نظرت في فترات الامتحان التي تمرُّ بها الأمم أو البشريَّة جمعاء، فسوف تجد – بوضوح – أنَّ معنى الحضارة ومعنى الحياة يرتبط بالاتِّجاه الأخلاقي سالف الذكر.

---

(١) نقلاً عن د/ عبد الحليم عويس: تفسير التاريخ (ص٢٤٥).

(٢) السابق نفسه.

ماذا يمكن أن تفيد من أمر كهذا؟

أولًا/ يبتعد الكثيرون عن تقرير الحقيقة بمقدار ابتعادهم عن الظروف المرئيَّة أو الضاغطة التي تحبّذ الحقيقة وتجلّيها.

ثانيًا/ كثير من المفكرين الإنسانيين يفتقدون الرؤية الشاملة الموضوعيَّة وتحدّ رؤيتهم الظروف الآنية المحدودة.

ثالثًا/ استلهام الفطرة والقوانين العليا الكونيَّة مفقود لدى كثير من الناس وهم لا يلجئون إلى الفطرة إلا في حالات ضاغطة صعبة.

رابعًا/ إنَّ سقوط البشريَّة المتكرِّر في حروب وأزمات خلقيَّة ونفسيَّة، يعني ابتعادها المتكرر؛ بل عدم رغبتها في الاهتداء إلى النواميس والقوانين التي تحكم الحياة والكون.

خامسًا/ إنَّ هذه الحروب وهذه الذبذبة في الفكر الإنساني وقيام دول وسقوط أخرى، هذا كلّه يؤكِّد وجود قوانين في الكون والحياة الإنسانيَّة.

سادسًا/ وبالتَّالي فإنَّ التطوّر في الحضارة الإنسانيَّة، لا يعني تطوّرًا عشوائيًّا أو آليًا، أو مطردًا؛ بل هو محكوم بقوانين، ولو كان التطوّر تلقائيًا أو ميكانيكيًّا لغرض التطوّر نفسه على كل الأمم، مع أنَّنا نرى أمَّة متخلّفة وأخرى متقدِّمة.

سابعًا/ إنَّ أسس التطوّر حين ينظر إليها ويراد استخلاصها يجب أن تكون حقًا حصاد فكر ضخم مستوعب، لا ينطلق من حالة رخاء قاتلة، وأيضًا لا يكون مجرّد صرخة خطابيَّة عاطفيَّة، تعبِّر عن حالة انفعالية وقتية[1].

---

(١) د/ أحمد أبو زيد: المعرفة وصناعة المستقبل (ص٨٠-٨٨) بتصرف، وزارة الإعلام الكويتية - مجلة العربي (رقم٦١)، ط١ - ١٥يوليو ٢٠٠٥م.

في التمهيد للتطور:

أحداث التطوّر الإنساني ليس عملية ميكانيكيَّة تقتضي توافر عوامل معيَّنة والضغط على جهاز معين ليبدأ التطوّر الإنساني مسيرته آليًا وبلا توقف، فالتطوّر حركة داخليَّة نفسيَّة يخترق بها الكيان الإنساني أولًا. إنَّه قد ينشأ من ظهور دوافع فكريَّة أو بروز عقيدة واقعة، أو وجود تحدٍّ خارجي يثير الخيال والطاقة.

وأكاد أجزم بأنَّ كثيرًا من بلاد العالم تتوافر لديها المواد الخام أو الأسس اللازمة للتطور، لكن افتقاد التمهيد الضروري أو الروح الداخلة تبعثر هذه المواد الخام؛ بل وقد تجود بها الأمة – لغفلتها وسذاجتها – على أمم أخرى تستغلّها استغلالًا حضاريًّا.

وعلى سبيل المثال؛ فإنَّ مجتمع المسلمين بعد الحروب الصليبيَّة قد جاد بقيمه الحضاريَّة الفكريَّة والخلقيَّة على المجتمع الأوربِّي، وجمّد هو المرحلة الزمنيَّة؛ فكانت قرونه بعد ذلك لحظة زمنيَّة واحدة، قوامها النوم والتخبط الفكري والأخلاقي، ثم عاد هذا المجتمع – وهو يستيقظ من غفلته في القرنين التاسع عشر والعشرين – فأضاف إلى عطائه الفكري والخلقي السابق لأوربا، عطاء آخر يتمثل في تنازله عن عنصر "الأرض"، سواء باستغلالها لبتروله ومعادنه، أو باستيلائها المباشر عليها، أو بتوجيهها هذه الأرض توجيهًا يخدم مصانعها واحتياجاتها الحضارية.

ويجرنا التأكيد على هذه الناحية المهمة في عمليَّة التطوّر إلى الإشارة إلى أنَّ دوافع التطوّر إذا كانت مهمّة وقويَّة، فإنَّ من شأنها أن تتغلب على كثير من صعوبات التطوّر، ولا سيّما الأساس المادي، والنظرة إلى الإمكانيَّات الماديَّة لبلد كاليابان، توافرت لديها الدوافع للتطور- تبيِّن كيف انتصرت هذه الدوافع على العقبات التي يمثلها فقر البيئة.

أمَّا في حالة عالمنا العربي المعاصر؛ فإنَّ فقدان إرادة التطوّر، والعجز إلى الآن عن الاستجابة لمثيرات التحدّيات الخارجيَّة، والبعد عن الالتحام بالعقيدة الإسلاميَّة الدافعة؛ كل ذلك لم يغن عنه ما يتمتع به هذا العالم من وفرة في القيم الحضاريَّة والإمكانات الماديَّة.

وإذا كان لنا أن نضرب مثلًا قويًّا من تاريخنا – نحن المسلمين – يكشف بجلاء عن الأثر القويّ الضخم للدوافع الحضاريَّة أو التمهيد الحضاريّ، فإنَّنا نضرب مثلًا "بربعي بن عامر" حين دخل على رستم

وهو ينتمي إلى مجتمع مجرّد من أساليب الحضارة ووسائل التقنية، وإمكانات المواجهة الماديَّة، وكيف أنَّه بقواه الماديَّة المشتعلة واجه رستم وهزمه نفسيًّا، وصرخ في وجهه: «لقد ابتعثنا الله لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، من ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام»[1]. ولم يلبث مجتمع ربعي بن عامر الفقير في إمكاناته المادية والذي تشتعل أعماقه بأسس الحضارة وروحها، لمْ يلبث أن دمَّر المجتمع المكدّس بمعطيات الحضارة، وبدأ بقواه الداخليَّة الروحيَّة صنع حضارة جديدة على أنقاض المجتمع الفارسي المكدّس بإنتاج حضارة أبطاله العظام، وظهرت بقيم "ربعي بن عامر" وروحه حضارة المسلمين التي تدخل الآن – بعد أربعة عشر قرنًا– دور ميلاد جديد[2].

لقد استمرّت الدعوة الإسلاميَّة ربع قرن من الزمان تمهِّد للميلاد التاريخي للحضارة الإسلاميَّة، وتبني الروح والإنسان القادر على صنع الحضارة؛ فلمَّا وجدت هذه الروح وهذا الإنسان، كان سهلًا أن يتحول مجرى التاريخ؛ لأن التحول كان قد تم في داخل العناصر التي ستقوم بعمليَّة التحول.

وفي الحضارة الأوربيَّة كانت نزاعات التغيير العقلاني لدى "لوثر وكالفين ثم هربرت أتشريري، وجون تولند، وآنتوني كولنز، ومايفوتندال، وديفيد هيوم، وبيربيل ثم فولتير وجاك روسو"، كانت نزعات هؤلاء وغيرهم من كهنة الدين العقلي هي التمهيد للحضارة الأوربيَّة، بدءًا من الثورة الصناعيَّة وإلى عصر المركبة الفضائيَّة[3].

إنَّ فترة التَّمهيد للتطوّر أو الإعداد له، هي الفترة الحاسمة في تكوين وبناء هذا التطوّر وبروزه كاملًا غير مشبوه، صالحًا للحياة والاستمرار، وفي هذه الفترة التمهيديَّة الحاسمة، يكون الإنسان هو بيت القصيد، وهو مناط الإعداد والتوجيه والشحن العقيدي والخلقي والفكري.

وإذا كان الإنسان مهمًّا في هذه المرحلة، فإنَّ الوقود الحضاري الذي سيغذى به هذا الإنسان، هو وحده القادر على تحويل هذا الإنسان الخام إلى إنسان حي صانع مبدع قادر على صياغة الحضارة وصنع

---

(١) الحضارة الإسلامية: موسوعة الأسرة المسلمة (ص١٣٨).

(٢) د/ حسين فوزي النجار: الإسلام والدولة العصرية (ص٧٥، ١١٢) الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٧.

(٣) المرجع السابق (ص٥٩، ٨٣، ١٢٤).

التطور، وليس الوقود الحضاري الذي نعنيه إلا المضمون الذي أشار إليه كتاب منزل قديم عندما قال: «في البدء كانت الروح» وإلَّا ما حدده القرآن الكريم في قوله تعالـى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْۗ﴾ [الرعد: ١١].

الأسس التمهيدية للتطور:

تلتحم المصطلحات التاريخيَّة التحامًا كبيرًا في بعض مراحل تطوّرها، وعلى سبيل المثال.. فإنَّنا نجد الفروق تكاد تكون لفظيَّة بين أسس مرحلة التمهيد للتطوّر، وأسس مرحلة التمهيد للحضارة، ونجد أنَّ كلمة "النهضة" التي استعملت بإسراف في السنوات الأخيرة لا تزيد عن كونها التعبير الشعبي لحالة نظريَّة – بالنسبة لمجتمعاتنا – في حالة التمهيد للتطوّر[1]، وربَّما نجد الفارق الوحيد المعتمد بين مرحلتي التمهيد للتطور، ومرحلة التمهيد للحضارة أنَّ التمهيد للتطوّر يفترض وجود حضارة أصلًا، لكنَّها حضارة نائمة أو ساكنة أو بطيئة السير، أمَّا مرحلة التمهيد للتحضر، فهي تفترض انعدام الحضارة، والبحث عن زواج شرعي من شأنه أنْ ينجب حالة تحضّر[2].

وأيًّا كان الأمر فإنَّ الأسس الممهَّدة للتطوّر، وهي الأسس التي تفترض وجود خلفيَّة حضاريَّة، تقوم على مجموعة من المواقف التي تحدِّد مسارها وهويَّتها، وهذه المجموعة من المواقف نجملها فيما يلي:

أولًا/ موقف أيديولوجي محدد: وفي مثل حالتنا.. يبدو الإسلام هو المرشّح الوحيد لتشكيل إطار عقائدي يعطي الأمَّة العربيّة وحدة نفسيَّة وفكريَّة، ويعطيها إمكانيَّة الامتداد، ليس في داخل أعماق ثمانمائة مليون مسلم فحسب؛ بل وفي قطاعات الإنسانية المتنوعة، باعتبار هذا الإسلام عقيدة إنسانيَّة مفتوحة تصلح للانتشار، وليس عقيدة محليَّة مغلقة تنتمي إلى ناس بعينهم، وتمتد في إطارهم وحدهم[3].

---

(١) د/ صالح حسن المسلوت: صراع المصطلحات، ود/ محمد عمارة: معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام (ص٦٢)، وحرب المصطلحات: مطبوعات اتّحاد الصحفيين العرب (ص٣٢).

(٢) د/ أحمد حمدي محمود: الحضارة (ص٤٠).

(٣) سالم البهنساوي: شبهات حول الفكر الإسلامي المعاصر (ص٢٤٦).

إن هذا الإطار الأيدلوجي المحدد ضروري، وهو أضخم أسس مرحلة التمهيد للتطوّر، والمراحل التي بعدها؛ لأنَّه – ما دمنا في عصر "الأيديولوجيات"- فإنَّ الذوبان والتبعيَّة والتشرّد والضياع والاستيراد السهل للمبادئ، هي أخطر ما يواجه أيَّة عمليَّة تطوّر ناشئة.

فإذا أضفنا إلى هذا ما يفرضه "عالم الاقتصاد الرأسمالي والشيوعي الحديث" من ضرورة بقاء أمم ما في مرحلة متخلِّفة؛ كي تكون أسواقًا دائمة، ومزارع دائمة، لمصانع ورؤوس أموال هذه الحضارة الاقتصادية، إذا أضفنا هذا.. فإنَّنا سنتأكد من أنَّ الغزو الفكري الاقتصادي سيعمل بكلّ الطرق على تضييع معالم النهضة الحقيقيَّة أمام الباحثين عن النهضة، حتى تبقى هذه الأمم في حيِّز التبعيَّة لأفكاره واقتصاده، وحتى لا يجرّها استقلالها "الأيديولوجي" إلى استقلال في الأرض، وإلى استقلال في السيطرة على إمكاناتها الاقتصادية، فضلًا عن البروز كقوة مناوئة له.

إنَّ المؤرِّخ الإنجليزي الكبير "أرنولد توينبي" يشير في محاضرة له سنة ١٩٥٢م إلى نتائج حالة الانغلاق والتبعيَّة التي أصابت العرب بتبنِّي بعض سياسييهم فكرة القومية بمعناها الألماني الغربي وإهمالهم للعقيدة الإسلامية. يشير إلى نتائج ذلك بقوله: «والحقيقة هي أنَّ "القوميَّة" وليست "الإسلاميَّة" هي الشكل الذي وقعت فيه الشعوب الإسلاميَّة، والأمر المحتوم بالنسبة لغالبيَّة المسلمين – رغمًا عن أنَّ هذا الأمر الحكمي غير مرغوب فيه – هو أنَّ القوميَّة – بمعناها الألماني الغربي – ستنتهي بالمسلمين إلى الغرق في "البروليتاريا العالمية للمعسكر الغربي"»[1].

وهذه الملاحظة السابقة التي تنبأ "توينبي" بها في مطلع النِّصف الثاني من القرن العشرين، هي التي أضاعت على العرب قرابة نصف قرن من أخطر فترات تاريخهم الحديث؛ بل أضاعت عليهم أجزاء من أرضهم وثرواتهم.

ثانيًا/ موقف تاريخي محدد ذو تصوّرات واضحة؛ ففي حالة التطور.. يبدو الموقف من التاريخ أساسًا قويًّا من الأسس المهمَّة للتصوّر الحضاري الأكثر إيجابيَّة، فضلًا عن أنَّ هذا الموقف التاريخي سيعرِّفنا على

(١) أرنولد توينبي: تاريخ البشرية – ترجمة: نقولا زيادة (ص١٣٦) الأهلية للنشر والتوزيع – بيروت ١٩٨١.

أسباب العطب والتخلخل التي أصابت المسيرة التاريخيَّة لأمَّة من الأمم، فإنَّه أيضًا سيعطينا محتويين مهمين جدًا؛ أولهما: خلاصة أسباب التدهور بالنسبة لنا كأمَّة ذات مسيرة تاريخيَّة محدَّدة بمعالم وتصورات محدَّدة، والآخر: ما يعرف عادة بـ"خمائر المستقبل". وبديهي أنَّ السلب في القيم والعادات والمفاهيم الذي ستحدِّده الوقفة التاريخيَّة سيكشف لنا تلقائيًّا عن الوجه الآخر للعملة، وهو الإيجاب الممكن الانطلاق منه نحو المستقبل[1].

وفي رأي المفكِّر الكبير "مالك بن نبي" أنَّ "توماس الأكويني" ثمَّ "ديكارت"، قد قاما بهذه العمليَّة في الفكر الأوروبي في عهد النهضة، كما أنَّ الحضارة الإسلاميَّة من قبل قامت بعمليات "السلب والإيجاب" في فترة ميلاد نهضتنا أيضًا، حتى نفت الأفكار الجاهليَّة البالية، ثم رسمت طريق الفكرة الإسلاميَّة الصافية التي تخطِّط للمستقبل بطريقة إيجابيَّة[2].

ثالثًا/ التصميم على استيعاب العصر والرغبة القويَّة في السيطرة على عناصر القوة فيه؛ وفي عصر كعصرنا.. يبدو الحديث عن العقيدة والتاريخ مجرّد هراء إذا لم نربطهما بالأسلوب التقني، ونجعلهما المعبر إلى عصر التكنولوجيا، كما فعل اليهود بعبريتهم وتوراتهم حين انطلقوا منهما إلى العصر؛ بل التفوّق على العصر وامتلاك قيادته، واستغلال كل معطيات العصر من أجل هذه العقيدة وهذا التاريخ[3].

إنَّ معادلة التطوّر الصعبة، ولا سيَّما مرحلة التمهيد والمخاض، هي ضرورة الجمع بين تراث الماضي وإمكانيَّات الحاضر وآفاق المستقبل في إناءٍ واحد، وكما يبدو مستحيلًا طرح التاريخ الإنساني وتجربة التاريخ الخاصَّة والبدء من نقطة الصفر، كذلك يبدو مستحيلًا الحياة في عالم خيالي لا صلة له بالواقع أو الدردشة التوكليَّة أو الاستيراديَّة في النظر إلى آفاق مستقبل، أعتقد أنَّه لا مكان فيه - بعد الآن - للعاجزين!

---

(١) مالك بن نبي: شروط النهضة (ص٦٨) بتصرّف، بيروت.

(٢) السابق نفسه.

(٣) صابر عبد الرحمن طعيمة: اليهود بين الدين والتاريخ (ص١ - ٩) مكتبة النهضة المصرية - القاهرة ١٩٧٢م.

إنَّ هذه الثلاثية: العقيدة والتاريخ والرؤية المستقبلية، هي الأسس الممهَّدة لعملية التطور، وتبدو هذه المنظومة، وكأنَّها التركيب الأوّل لـ"فيتامين" التطور. وكما لا يمكن الفصل بين عناصر الماء أو الهواء، كذلك لا يمكن الفصل بين هذه الأسس الثلاثة.

ويبقى في النهاية على كلِّ جماعة تريد أن تسير في طريق التطوّر أن تتناول هذا "الفيتامين" بالطريقة التي تلائم طبيعتها وظروفها.

أسس مرحل التطور:

بالطبع لا يمكن الزعم بأنَّ ثمة حدودًا فاصلة مرئيَّة أو ملموسة بين مرحلة التمهيد للتطوّر ومعالجة التطوّر نفسه، وتظلّ تلك الأبجديَّات التي ذكرتها آنفًا - هي أقوى تيار حضاري يدفع عجلة التطوّر في الاتِّجاه الأفضل.

وبمقدار ما يلتحم هذا التيار بالأجهزة الصانعة للتوتّر بمقدار ما يكون حكم الحركة والإبداع في عملية الإقلاع الحضاري، وتتطلب الرؤية الموضوعيَّة الأولى للتطور في الزمان المعيَّن والمكان المعيَّن أن نحدِّد موقع "عملية تطورنا" من المواقع المتطورة الأخرى في هذا الجهاز.

الأساس الأول لعملية التطور:

وفي ظلِّ ذلك كله سوف نكتشف أنَّ الأساس الأوَّل للتطوّر سواء في كل عمليَّة تطوريَّة، أو في عمليَّة تطوّرنا في العالم العربي الإسلامي هو ما يمكن أن نسمِّيه بـ"الإمكان البشري الذاتي". والإمكان البشري سواء على مستوى البناء الذاتي للفرد، أو القوة الاجتماعية، هو أقوى أساس نعتمد عليه في عمليَّة الإقلاع بسفينتنا الواقفة على شاطئ نهر الحضارة.

ونحن في غنى عن أن نستعين بالأمثلة الحيَّة على مدى الاعتماد على الإنسان (الحر المفكر، المؤمن بحضارته وقيمه، المتطلع إلى غاية عليا عالميَّة).

- فألمانيا على سبيل المثال بعد الحرب العالميَّة الثانية لم يكن لديها إلَّا هذا الإنسان، هو أقوى ما يمكن أن تعتمد عليه لإعادة بنائها بعد استسلامها.

- والصين بدورها طبقت مبدأ الاعتماد على الإمكان الذاتي، ولم تعتمد على المال وحده في عمليَّة التطوّر.

والقياس الموضوعي لأيّ نموّ حضاري سواء في عصرنا الحديث أو قبله سوف يكشف أنَّ الإمكان الذاتي الإنساني هو أضخم وأكبر أساس، يتمتَّع برصيدٍ ضخم من بين الأسس التي يعتمد عليها التطوّر[1].

والأساس الثاني لعملية التطور:

هو الاعتماد على فلسفة وجوديَّة بقائيَّة ممتدَّة، فلمْ تحدث في التاريخ نهضة تطوريَّة، دون أن تكون هناك نهضة آفاقيَّة طموحة في الأرض والزمان.

وبما أنَّ بندول التاريخ لا يمكن أن يقف عند نقطةٍ ما، فإنَّ الاختيار المتاح لأيّ أمَّة ينحصر في تذبذبها الحتميّ بين التقدُّم التقهقر، وحضارات التاريخ التي وعتها الذاكرة الإنسانيَّة تقدِّم لنا هذا التعبير الطموحي الخلودي، قويًّا كلَّ القوَّة وبخاصة تلك الحضارات التي لا زالت لها بصمات، حتى عالمنا الحديث.

انظر في الهندسة المعماريَّة أو التحنيط عند قدماء المصريين، ستجد أنَّ هذين المظهرين من مظاهر التطوّر، لم يكونا مجرد محاولة للنَّفع الوقتي وحسب؛ بل لقد عبرا بجلاءٍ عن محاولة المصريين التعبير عن رغبة الخلود بكل صدق وعبقرية.

- بل أيّ نفع عاجل يمكن أنْ يعود على المصريين من بناء الأهرام مثلًا؟
- وكيف اندفعت هذه الجماهير تبني على ظهورها معنى من أبرز معاني التطوّر والتحضّر، وهو الرغبة في الخلود وحماية "البقاء"!! وما يقال عن الهندسة المعماريَّة يقال عن "التحنيط" الذي بلغوا فيه حدًّا لا زال محلّ دهشة علماء عصرنا الحديث، والكتابة – أيضًا – والنقش والتصوير، والرسم، كلها – وغيرها – التعبير الحي عن هذا الأساس[2].

---

(١) د/ صالح حسن المسلوت: أوربا وفجر عصر النهضة (مقدمة الكتاب: ص٥–١٢).

(٢) د/ سليمان حزين: حضارة مصر (ص٦٩)، وشوقي جلال: الحضارة المصرية – صراع الأسطورة والتاريخ (ص٩٥) سلسلة اقرأ (رقم٦١٤) دار المعارف ١٩٩٦.

ويحدِّثنا "هنري برستد" عن محاولات المصريين الأوائل للبقاء، فيقول: «وبالرغم من أنَّ هؤلاء الأوائل من بني الإنسان كانوا على ما يظهر يموتون بكثرة نتيجة لحياتهم المحفوفة بالمخاطر، فقد تحسَّنت أسلحتهم البدائيَّة المصنوعة من الحجر، وإن كان هذا التحسّن بطيئًا»[1].

وعن محاولات السومريين يحدثنا صموئيل كريمر فيقول: «ولكن على الرغم من مثل السومريين العالية وأخلاقياتهم السامية، فإنَّه ربَّما لم يكن بمقدور السومريين الوصول إلى هذا المدى من التطوّر، أو إنجاز هذا القدر ماديًّا وروحيًّا، لو لم يكن هناك حافز نفسي خاص جدًا حرك كثيرًا من سلوكهم، وصبغ بعمق أسلوب حياتهم، وهو الحافظ إلى البروز والشهرة، وإلى الانتصار والنجاح، الحافز الذي كان ينطوي على الطموح والتنافس والمغامرة»[2].

وفي الحضارات الأكثر تقدّمًا في الزمن وجد هذا الأساس رصيده في أكثر من مظهر، وفي أكثر من عقيدة ورأي، فلمَّا جاءت الأديان أعطت هذا الأساس حقيقة الحضارة التي تاه الإنسان عنها، وحاول بفطرته التعبير عنها في صور ماديَّة قاصرة، لقد أعطته الامتداد بعد هذه الدنيا، وعمَّقت فيه معنى البعث والحساب والجنة النار.

ومن هذه العقيدة انطلق الإنسان المتدين - المسلم خاصة - يجتاز الصعاب، ويبني الحياة بناءً ممتدًّا قويًا، واثقًا أنَّه إن مات لقي الشهادة، ثم الخلود في الجنة، وبهذه العقيدة.. تطوَّرت الحياة العربية، وأسّست الحضارة الإسلاميَّة العالميَّة، وامتدت في الزمان والمكان، واتَّسعت أمام الجماهير الإنسانيَّة كلها – بقيادة العرب - بعيدًا عن عنصريَّة قوميَّة أو وطنيَّة عاجزة مدمِّرة[3].

---

(١) د/ عبد الحليم عويس: تفسير التاريخ (ص٢٥٣).

(٢) د/ أحمد حمدي محمود: الحضارة (ص٤٨).

(٣) الحضارة الإسلامية: موسعة الأسرة المسلمة (ص٤٨).

والأساس الثالث من أسس التطور:

هو الأساس الأخلاقي. وإذا كانت الأمم كلها تقريبًا قد وضعت لها قانونًا يضبط حياتها فليس هذا القانون – أيًّا كان أمره – إلَّا التعبير الإنساني عن أهمّية الأساس الأخلاقي للتطور[1].

والأخلاق هذا التعبير الأشمل والأقوى عن القانون؛ لأنَّها قانون داخلي وخارجي معًا، ويتدرج في الأخلاق ما يعرف بالنِّظام والترابط والعمل الكامل والالتزام الأدبي والخلقي والمسئوليَّة الاجتماعيَّة، وغير ذلك.

إنَّ التماسك بواسطة الأخلاق لمجتمع يحاول أنْ يصنع التطوّر أمر ضروريّ لتحقيق قدرته على صنع التطوّر وإبداعه. ويبدو مؤشِّر الخلل في تماسك المجتمع وفي بداية تحلُّله، إذا هو احتاج إلى ضوابط صناعيَّة كثيفة من أجل استمراريَّة تماسكه وبقائه، ولتكن هذه الضوابط الصناعية "بوليسًا" أو "عقوبات شديدة" أو غير ذلك. أمَّا المجتمع القادر على صنع التطوّر فهو المجتمع الذي تحتلّ فيه العقوبات والبوليس الدرجة الثانية، بينما تحتلّ الأخلاق المتفائلة الطموحة الدرجة الأولى.

وكمجرد مثال.. نقل عن "هنري برستد" قوله: «لقد امتاز عصر بناة الأهرام بجعل الأخلاق أساسًا يقوم عليه صرح الحياة الإنسانيَّة، فلمَّا جاء عصر الفترة الأولى حاول المفكِّرون الاجتماعيون أنْ يقيموا فوق الأساس القديم بناءً آخر، فرأوا أنَّ الضمير لا يصلح الأخلاق فحسب؛ بل إنَّه قادر على أنْ يجعل من الأخلاق قوَّة اجتماعية مؤثرة»[2].

ولعلَّنا نستطيع في ضوء حديثنا عن هذا الأساس الأخلاقي إدراك معنى قول الرسول ﷺ: «**إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**».

---

(١) جوستاف لوبون: السنن النفسية لتطور الأمم – ترجمة: عادل زعيتر (فصل الأخلاق)، ود/ محمد سعيد رمضان البوطي: منهج الحضارة الإنسانية (ص٥٣) بيروت ١٩٧٣، ومحمد تقي الدين الأميني: رقي الأمم وسقوطها – نقلاً عن د/ عبد الحليم عويس: تفسير التاريخ علم إسلامي (ص١٨٠).

(٢) جيمي هنري بريستيد: تاريخ مصر من أقدم العصور إلى الفتح الفارسي – ترجمة: حسن كمال (ص١٧٨) مكتبة مدبولي – القاهرة ١٩٩٠.

ويرتبط بالأساس السابق أساس آخر من أسس التطور وهو مايمكن أن نسميه بتوفر الحرية المسئولة، ولم يوجد بعد في التاريخ أمة فقد أفرادها الشعور بالمسئولية واستطاعت أن تصنع حضارة وتحدث تطورًا حقيقيًا[1].

وقد تتجسد هذه المسئولية في عامل نفسي أو في تربية روحيَّة أو في اقتناع بمستقبل أفضل. المهم أنَّ المسئولية التي تنطلق انطلاقًا داخليًا حرًّا بقناعة ذاتيَّة هي من أبرز أسس التطور، ومن الصعب؛ بل من المستحيل الزعم بأنَّ تطورًا حقيقيًّا يمكن أن يحدث مع فقدان هذه المسئولية الحرَّة الفردية، أو مع اللجوء إلى مسئولية عموميَّة اجتماعيَّة تقتل الحافز الفردي والمسئولية الشخصية، ويستطيع المرء أنْ ينظر إلى المعدَّل التطوّري بين أمَّتين أرادتا التطوُّر في حقبة زمنيَّة محدَّدة، واستعانت أولاهما بالحافز الفردي والمسئوليَّة الشخصيَّة، وتجاهلت ثانيتهما هذا الأساس.

وسنوجز طريقنا إلى الاستدلال بـ"الإنسان النموذج الذي قدَّمته الحضارة الإسلاميَّة، وكيف تحقَّقت في هذا الإنسان" أبرز أسس الخلق والإبداع والتطور الحقيقي:

- فهو إنسان "حرّ" في داخله، رضي عقيدة وهب لها عمره دون ضواغط خارجية.
- وهو إنسان مسئول مسئوليَّة نابعة من "داخله" بتأثير إيمان قوي بواجبه نحو الإنسان ونحو الكون.
- وهو إنسان طموح ذو رسالة عالميَّة ممتدَّة في الزمان والمكان، يعمل بإخلاص حقيقي على نشرها.
- وإمكانيَّاته البشريَّة الذاتيَّة التي وفَّرتها له "عقيدته الإسلامية" جعلت منه الإنسان القادر على صياغة الحياة صياغة ملائمة، ودفعها – بإمكاناته النفسية والفكرية والسلوكية – في اتِّجاه التطوّر الأفضل.
- وهو إنسان أخلاقي يهدف إلى تطوير الجانب الإنساني في الحياة، وتسخير الجانب المادي لخدمته، وإضفاء معنى كريم فسيح على الحياة البشرية المحدودة.

---

(١) طارق حجي: قيم التقدم (ص٥٥–٨٧) بتصرف، والثقافة أولاً وأخيرًا (ص٢٩) سلسلة اقرأ (رقم٦٥٣) دار المعارف ٢٠٠٠م.

- وهو – قبل ذلك- إنسان توفرت له "الأرضية الممهدة" لإبداع التطوّر، وهي تلك الأرضيَّة العقائديَّة التي تدرك أعماق التاريخ وأبعاده، وتدرك عمق العصر وحاجاته، وتستشرف آفاق المستقبل في الوقت نفسه.

هذا.. والحمد لله الذي تتم بنعمته الصالحات، وصل اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

*****

نتائج البحث:

بعون الله تعالى ستكون نتائج البحث في صورة تساؤلات، يحمل كل تساؤل نتيجة محدَّدة وإن كانت غير مقروءة بشكل مباشر، إلا أنَّ ذلك لا يخفى على فطنة القارئ وتخيله، فضلًا عن أنَّ كلّ تساؤل يحمل في ذاته إجابة وكأنَّه – إن صحَّ التعبير- يلقح نفسه بنفسه.

وإليكم هذه النتائج التساؤلية:

لماذا يولع البعض بعزوه أيَّة ظاهرة سلبيَّة في الحاضر على جذور في الماضي دون القيام بنفس الخطوة تجاه الإيجابيَّات؟ وهل من الصَّحيح أنَّه لا سبيل إلى الإصلاح إلا بفصل هذه الأمَّة عن تاريخها وتراثها وتغيير شخصيتها وثقافتها أو حتى جيناتها المتمسِّكة بماضيها وكأنَّه بصورته المتخيلة يتحكم بها من القبور بجهاز التحكم عن بعد (الريموت)؟ وهل يمكننا القول بالفعل إن أيّ ظاهرة هي تعبير عن ارتباط بالماضي أم أنَّ للحاضر دوره الأكبر في توليدها إلى درجة أنَّ حضور الماضي قد يقتصر على الديباجة الإعلاميَّة التبريريَّة التي تعطي الاطمئنان الذاتي للتَّخلف بوجود سلف يشرع سلوكهم مع التغطية على الدوافع الحقيقيَّة الحثيثة له؟

السؤال ببساطة: ما الذي يصنع التَّخلف، توجيهات الماضي أم ظروف الحاضر؟

إجابات في شكل تساؤلات عن التراث الإسلامي:

إذا كانوا يزعمون أنَّ التّراث هو الحاكم والمسيطر على حياة المسلمين اليوم فلماذا لا نرى إلا مقتطفات من هذا التّراث موجودة في واقع المسلمين اليوم؟

لماذا نجد أمَّة "اقرأ" لا تقرأ مع أنَّ هذا الأمر هو الذي أسّس تراث الإسلام، ونزل قبل أن ينزل الأمر بأي قتال؟

وإذا كان التّراث هو الحاكم، فلماذا تفرق المسلمون شيعًا وأحزابًا ودولًا متناحرة مع وجود التشديد القوي في النّصوص المؤسّسة على فكرة الوحدة؟

ولماذا حكم المسلمين من حذر النبي ﷺ من تسلّطهم ووصفتهم الأحاديث النَّبويَّة الشريفة بصفات البغي والأثرة وأنَّ هلاك الأمَّة على أيدي سفهاء غلمانهم؟

وإذا كان التّراث هو الحاكم، فلماذا يسود التعامل الربوي في حياة المسلمين الاقتصاديَّة رغم التشديد على حرمته؟

ولماذا حصرت الأوقاف في وزارات هزيلة اليوم بعدما كانت الحياة الاجتماعية تقوم عليها؟

وإذا كان الماضي هو الذي يحكم، فما بال الحاضر قد فرط ببلاد المسلمين خلافًا لأيّ أمر ورد في التّراث؟

وأين في حياتنا اليوم ما ساد في تراثنا من تعايش اجتماعي بين أنواع مختلفة من المكوّنات الدينيَّة والقوميَّة والثقافيَّة؟ وإذا كان السَّلف قد عرفوا بحرصهم الشديد على النَّظافة التي هي من الإيمان أصلًا، إلى درجة أنَّها كانت من التّهم التي توجه إلى بقايا المسلمين في الأندلس، وتودي بهم إلى وسائل التعذيب الوحشيَّة وسط قذارة الأوربيين، فما بال الخلف قد تناسوا هذا التّراث وأصبحت حياتهم مليئة بمظاهر البعد عن النَّظافة والغرق في القذارة؟

ولماذا يسود الاعتقاد بالتَّنجيم مع وجود النَّهي الشرعي الحاسم عن تصديق المنجمين؟

لماذا وسط هذا العزوف عن إيجابيَّات التّراث ننسب التَّخلف وحده في حياتنا اليوم إلى هذا الموروث ونزعم أنَّه الحاكم الأعلى في حياتنا اليوم؟

فمادام الأمر فيه هذا الاجتزاء ألَّا نعود بذلك مرة أخرى إلى الواقع الذي فرض هذا الاجتزاء، فأقام البعض وهدم الآخر من مكونات التّراث؟

وعن الإجابة عن كلّ هذه الأسئلة أقول مختصرًا كثيرًا من الأقوال والردود والروايات بعدَّة أسئلة أخرى في شكل إجابات لا تخفى عن فطنة القارئ. إذا كانت الأسئلة السابقة تعمّ جميع المسلمين أقول فيما يختص بمن هم أهل التطوّر والتكنولوجيا المتقدِّمة، وأعني بهم الأمريكان ثمَّ الصهاينة ثم الأوربيين بشكل عام:-

كيف يمكن أنْ نوفق بين إلصاقهم بالتّراث وهذا التطوّر الذي يحيّونه؟

وإذا كان التخلّف من التراث فلماذا أحيوه وتمسكوا به؟

ولماذا يبحثون عن عوامل إحيائه؟

هنا نكون قد عدنا ثانية للواقع ومتطلباته ولم يعد التّراث هو المتحكم الآلي الشامل عن بُعد بواقعنا.

*****

والنتيجة النهائيَّة بعد كلّ هذا:

أنَّ وجود مظاهر تخلّف في التّراث لا يعني أنَّها صفة غالبة أو مميّزة أو أبديَّة فيه، فيجب البحث عن عوامل استمرار هذا التخلّف الذي نحياه، أو انتشاره في حياتنا الحاضرة في عوامل أخرى غير التّراث، وليس في تجميع لحظات ممارسته في التّراث وتركيز العدسات المكبّرة عليها.

*****

قائمة المصادر والمراجع

١. أحمد تيمور: نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهيَّة الأربعة، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب، ١٩٩٦م.

٢. د/ أحمد حمدي محمود: الحضارة، سلسلة كتابك (رقم١٥) - دار المعارف، القاهرة ١٩٧٧م.

٣. د/ أحمد أبو زيد: المعرفة وصناعة المستقبل، كتاب مجلة العربي (رقم٦١) - الكويت، ط١ - ١٥يوليو ٢٠٠٥م.

٤. أنطون مقدسي: في معنى التراث، دون ناشر، دون تاريخ.

٥. د/ جابر عصفور: محنة التنوير، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣م.

٦. جماعة من المؤلفين الغربيين:

- تاريخ القرن العشرين ١٩٠٠ – ١٩٤٥.
- التاريخ الدبلوماسي ١٩٤٠– ١٩٥٨.
- تاريخ عصرنا منذ ١٩٤٥.
- قضايا عصرنا منذ ١٩٤٥.

تعريب: د/ نور الدين حاطوم، دار الفكر العربي ١٩٧٠– ١٩٧١م

٧. تاريخ الحركات القومية (يقظة القوميات الأوربية) أربعة أجزاء، دون ناشر، دون تاريخ.

٨. جوستاف لوبون: السنين النفسية لتطور الأمم – ترجمة: عادل زعيتر، دون ناشر، دون تاريخ.

٩. حرب المصطلحات: تحرير/ أحمد عبد الرحيم، مطبوعات اتِّحاد الصحفيين العرب، ط١ - ٢٠٠٢م.

١٠. الحضارة الإسلامية: موسوعة الأسرة المسلمة، دون ناشر، دون تاريخ.

١١. د/ حسين فوزي النجار: الإسلام والدولة العصرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٧م.

١٢. د/ زكي نجيب محمود: تجديد الفكر العربي، دون ناشر، دون تاريخ.

١٣. د/ زكي نجيب محمود: الشرق الفنان، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣م.

١٤. رمضان لاوند: الحرب العالمية الثانية، دار العلم للملايين - بيروت، ط٢٠ - ٢٠٠٤م.

١٥. د/ سليمان حزين: حضارة مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٥م.

١٦. مستشار/ سالم البهنساوي: شبهات حول الفكر الإسلامي المعاصر، دار الوفاء المنصورة، ط٤ – ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

١٧. د/ صالح حسن المسلوت: صراع المصطلحات ومعركة الهوية، مكتبة المتنبي بالدمام – المملكة العربية السعودية، ط١ – ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م.

١٨. د/ صالح حسن المسلوت: أوربا وفجر عصر النهضة نحو قراءة عربية واعية للنهضة الأوربية، الناشر مكتبة المتنبي، الدمام، المملكة العربية السعودية، ١٤٣٤هـ– ٢٠١٣م.

١٩. د/ طارق حجي: الثقافة أولًا وأخيرًا، سلسلة اقرأ (رقم٦٥٣) دار المعارف – القاهرة ٢٠٠٠م.

٢٠. د/ طارق حجي: قيم التقدم، سلسلة اقرأ (رقم٦٧٠) دار المعارف – القاهرة ٢٠٠١م.

٢١. د/ عثمان أمين: نقد العقل الخالص لكانط، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٥م.

٢٢. د/ عبد الحليم عويس: تفسير التاريخ علم إسلامي – نحو نظرية إسلامية في تفسير التاريخ، دار الصحوة – القاهرة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

٢٣. د/ عبد الرحمن بدوي: مذاهب الإسلاميين، بيروت ١٩٧٣م.

٢٤. د/ عبد العزيز محمد الشناوي: أوربا في مطلع العصور الحديثة، الجزء الأول، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٣ – ١٩٧٣م.

٢٥. عمر الديراوي: الحرب العالمية الأولى، دار العلم للملايين – بيروت، ط١٥ – ١٩٩٧م.

٢٦. عن الناس والعلم والمجتمع، كتاب من إعداد كبار رجال الماركسية، دون ناشر، دون تاريخ.

٢٧. مالك بن نبي: شروط النهضة، بيروت.

٢٨. محمد تقي الدين الأميني: رقي الأمم وسقوطها، دون ناشر، دون تاريخ.

٢٩. د/ محمد سعيد رمضان البوطي: منهج الحضارة الإنسانية، بيروت ١٩٧٣م.

٣٠. د/ محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، دار الشروق – القاهرة ١٩٩١م.

٣١. د/ محمد عمارة: معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام، دار نهضة مصر ١٩٩٧م.

٣٢. د/ محمد عمارة: سقوط الغلو العلماني، دار الشروق – القاهرة ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م.

٣٣. د/ محمد فتحي الشنيطي: ظاهريات الفكر لهيجل، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٥م.
٣٤. د/ مصطفى السباعي: من روائع حضارتنا، المكتب الإسلامي - بيروت، ط٩ - ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
٣٥. د/ محمود حسن صالح منسي: الحرب العالمية الثانية، دون ناشر ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.
٣٦. د/ محمود حسن صالح منسي: تاريخ القرن العشرين، دون ناشر - القاهرة ١٩٩٨م.
٣٧. هـ، أ، فيشر: تاريخ أوربا في العصر الحديث (١٧٨٩- ١٩٥٠)، تعريب: أحمد نجيب هاشم ووديع الضبع، دار المعارف - مصر، ط٧ - ١٩٧٦م.
٣٨. هيثم هلال: موسوعة الحروب، دار المعرفة - بيروت، ط٢ - ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

البحث السادس

التراث الإسلامي: مفهومه، خصائصه، الاختلاف المنهجي في قراءته

إعداد/ أ.م.د. خالد محمد حمدي صميدة

قسم الدعوة والثقافة الإسلامية

كلية أصول الدين والدعوة - المنوفية – جامعة الأزهر

مُقَدِّمَة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيِّد الأولين والآخرين، الذي أكملَ اللهُ به الدين، وعلى آله وصَحْبِهِ الغُرّ الميامين، ومن اهتدى بهديهم إلى يوم الدين، أما بعد؛

فالتراث الإسلامي تيّار يتدفق في أجيال الأمة الإسلامية على طول تاريخها، يربط بين سلفها وخلَفها، وماضيها وحاضرها، ويَنقُل للأجيال ثمراتِ قرائحِ الأجداد، بما فيها من علومٍ وآداب، وفنون وأعراف، وقِيَم وأنماط، وسلوك ونُظُمِ مجتمعٍ، إنَّ التراث الإسلامي يربط الأمة بعضها ببعض، ويشدُّ بعضها إلى بعض، لا ينفصل عنها ولا تنفصل عنه، وما أصاب أمّتَنا من الغزو هو بسبب انقطاعِها عن التّراث، ولم يكن انقطاع فقط؛ بل وصل الأمرُ إلى عداء من أبناء الأمة له واستهانة به.

وقضية التراث الإسلامي وقراءته من القضايا المهمة في عصرنا الحاضر، إذ إنَّها تتعلَّق بالناحيَّة الدينيَّة في حياة المسلمين، وكذلك بمسألة نهضتهم الحضاريَّة.

ولقد أضحت مسألة قراءة التراث الإسلامي تتردَّد على الأسماع في الآونة الأخيرة كثيرًا، وللأسف دلف إلى ذلك الأمر أناس يفقدون المؤهلات الشرعية لقراءة التراث ودراسته، مما أدى إلى انحراف وخلل في تلك القراءات، ومن ثَمَّ إحداث تشويه للتراث الإسلامي، وبلبلة في فكر أبناء الأمة الإسلامية من جهة أخرى، مما يحتم ضرورة النظر في مناهج قراءة هؤلاء، وبيان المنهج الصحيح والمعتدل في قراءته، بعيدًا عن المؤثرات أو الميل إلى الماضي أو الحاضر، وذلك بعدم التجاهل أو الإلغاء والرفض له، وكذلك بعدم الاندفاع إليه وتقديسه دون تمعُّن.

من هنا تأتي أهمية هذا الموضوع الذي جاء بعنوان: (التراث الإسلامي: مفهومه – خصائصه – الاختلاف المنهجي في قراءته) والذي أتقدم به للمؤتمر العلمي الدولي الأول التي تقيمه كلية أصول الدين بالقاهرة بعنوان: (قراءة التراث الإسلامي بين ضوابط الفهم وشطحات الوهم).

أسباب اختيار الموضوع:

دفعني إلى الكتابة في هذا الموضوع عدة أسباب؛ منها ما يلي:

أولًا/ تحرير مصطلح التراث الإسلامي، وتوضيح إشكالية إدخال نصوص الوحي الإلهي فيه.

ثانيًا/ إظهار خصائص التراث الإسلامي وقيمته في البناء عليه وصولًا إلى التقدم الحضاري، واستعادة المسلمين مكانتهم.

ثالثًا/ استعراض المناهج المختلفة في قراءة التراث الإسلامي، ومظاهر الخلل في تلك المناهج.

رابعًا/ كشف اللثام عن آليات وضوابط فهم التعامل مع التراث الإسلامي.

الدراسات السابقة:

بعد البحث عن دراسات سابقة لموضوع: (التراث الإسلامي: مفهومه – خصائصه – الاختلاف المنهجي في قراءته)، وقفت على بعض الدراسات التي تناولت قضية التراث الإسلامي، ومن أهمها:

١- بحث: (كيف نتعامل مع التراث) للدكتور/ علي جمعة، تناول فيه أنواع ومشكلات التعامل مع التراث.

٢- بحث: (التراث والهوية)، للدكتور/ عبد العزيز التويجري، تناول فيها علاقة التراث بالهوية، وما تمثله العولمة من مخاطر على التراث الإسلامي.

٣- كتاب: (التراث والمعاصرة)، للدكتور/ أكرم ضياء العمري، تناول فيها ملامح حركة إحياء التراث، والمشكلات المعاصرة وكيفية الإفادة من التراث لحلها.

وغيرها من الدراسات التي تناولت التراث الإسلامي بشكل عام، غير أن أهم ما تميزت به دراستي عن الدراسات السابقة بيان مفهوم التراث وإشكالية إدخل نصوص الوحي الإلهي فيه، وبيان الاختلاف المنهجي في قراءته، ومظاهر الانحراف في تلك المناهج، وآليات فهم قراءة التراث الإسلامي، ففي حدود علم الباحث أنَّ هذا الموضوع لم يسبق أن تناوله الباحثون بالشكل الذي جاء به في هذا البحث.

منهج الدراسة:

اعتمدت في هذا البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي: الذي يقوم بتحليل المحتوى والتوصل من خلاله إلى النتائج المتصلة بموضوع البحث من قريب أو بعيد[1].

خطة البحث:

اقتضت طبيعة هذا البحث أن يأتي في مقدمة، وتمهيد، وستة مباحث، وخاتمة.

المقدمة: وتشتمل على أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، ومنهج الدراسة، وخطة البحث.

التمهيد: مفهوم التراث الإسلامي.

المبحث الأول: إشكالية إدخال نصوص الوحي الإلهي في مفهوم التراث.

المبحث الثاني: قيمة التراث الإسلامي وأهميته.

المبحث الثالث: خصائص التراث الإسلامي.

المبحث الرابع: الاختلاف المنهجي في قراءة التراث الإسلامي.

المبحث الخامس: مظاهر الانحراف في مناهج قراءة التراث الإسلامي.

المبحث السادس: آليات فهم التراث الإسلامي، والتعامل معه.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

والله تعالى أسأل أن يجعل عملي هذا خالصًا لوجهه الكريم، إنه على كل شيء قدير وبالإجابة جدير، وصلِّ اللهم على سيِّدنا محمدٍ وعلى آله وصحْبه وسلم.

---

(١) البحث العلمي: مفهومه، أدواته، أساليبه لـ د/ ذوقان عبيدات وآخرون (ص٦) دار مجدلاوي للنشر والتوزيع – عمان – الأردن.

تمهيد

«مفهوم التراث الإسلامي»

تعريف التراث في اللغة:

جاء في كتاب (لسان العرب): «والتُّراثُ أَصل التاء فيه واو، والوِرْثُ والإِرْثُ والتُّرَاثُ والمِيراثُ ما وُرِثَ، وقيل: الوِرْث والميراثُ في المال، والإِرْثُ في الحسَب»[1].

وجاء في (معجم مقاييس اللغة): «الواو والراء والثاء: كلمة واحدة هي الورث والميراث أصله الواو، وهو أن يكون الشيء لقوم ثم يصير إلى آخرين بنسب أو سبب»[2].

يتبيَّن ممَّا سبق أنَّ لفظة التُّراث لفظة عربية، ومعناها المعاصر السائد بيننا الآن له أصل لغوي تستند عليه، فتاء التراث مبدلة عن واو، فالأصل هو وارث، والوارث ومثله الوَرْث والميراث والإرث ما يخلفه الرجل لورثته، وما يكون لأناس ثم ينتقل إلى آخرين بنسب أو سبب، والأصل في الميراث، ومن ثم التراث أنه: المال والأشياء المادية، ولكنه ليس محصورًا بها، إذ يطلق على الأشياء المعنوية كالثقافة بما فيها الجوانب المعرفية والقيم الإنسانية.

وقد جاء هذان المعنيان – المادي والمعنوي- في الوحي الإلهي (القرآن والسنة)، فمن المعنى المادي ما ورد في قول الله تعالى: ﴿وَتَأْكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكۡلٗا لَّمّٗا﴾[3]، أي: ميراث اليتامى، وأصله الوراث من ورثت، فأبدلوا الواو تاء[4].

ومن المعنى المعنوي ما ورد في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوۡرَثۡنَا ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصۡطَفَيۡنَا مِنۡ عِبَادِنَاۖ﴾[5].

---

(١) جمال الدين ابن منظور، مادة (ورث) (٢/ ٢٠٠)، دار صادر – بيروت، ط٣ - ١٤١٤هـ.

(٢) أحمد بن فارس بن زكريا – ت عبد السلام محمد هارون (٦/ ١٠٥) طبعة دار الجيل - بيروت ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

(٣) سورة الفجر: الآية (١٩).

(٤) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٢٠/ ٥٣)، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط٢ - ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

(٥) سورة فاطر: من الآية (٣٢).

فالمقصود هنا وراثة الاعتقاد والإيمان بالكتب المنزلة من قبل القرآن، فالذي أورثه الله لهؤلاء العباد هو الهدى والإيمان وتعاليمه التي تحملها كتبُ الأنبياء.

ومن هذا المعنى المعنوي ما جاء في الحديث عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ﵁ **أَنَّهُ مَرَّ بِسُوقِ الْمَدِينَةِ، فَوَقَفَ عَلَيْهَا، فَقَالَ: يَا أَهْلَ السُّوقِ، مَا أَعْجَزَكُمْ؟ قَالُوا: وَمَا ذَاكَ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ؟ قَالَ: ذَاكَ مِيرَاثُ رَسُولِ اللهِ ﷺ يُقْسَمُ، وَأَنْتُمْ هَاهُنَا لَا تَذْهَبُونَ فَتَأْخُذُونَ نَصِيبَكُمْ مِنْهُ، قَالُوا: وَأَيْنَ هُوَ؟ قَالَ: فِي الْمَسْجِدِ، فَخَرَجُوا سِرَاعًا إِلَى الْمَسْجِدِ، وَوَقَفَ أَبُو هُرَيْرَةَ لَهُمْ حَتَّى رَجَعُوا، فَقَالَ لَهُمْ: مَا لَكُمْ؟ قَالُوا: يَا أَبَا هُرَيْرَةَ فَقَدْ أَتَيْنَا الْمَسْجِدَ، فَدَخَلْنَا، فَلَمْ نَرَ فِيهِ شَيْئًا يُقْسَمُ، فَقَالَ لَهُمْ أَبُو هُرَيْرَةَ: أَمَا رَأَيْتُمْ فِي الْمَسْجِدِ أَحَدًا؟ قَالُوا: بَلَى، رَأَيْنَا قَوْمًا يُصَلُّونَ، وَقَوْمًا يَقْرَءُونَ الْقُرْآنَ، وَقَوْمًا يَتَذَاكَرُونَ الْحَلَالَ وَالْحَرَامَ، فَقَالَ لَهُمْ أَبُو هُرَيْرَةَ: وَيْحَكُمْ، فَذَاكَ مِيرَاثُ مُحَمَّدٍ ﷺ**[1].

وأبو هريرة ﵁ بهذا البيان للميراث تأوّل حديث رسول الله ﷺ: «**إِنَّ العُلَمَاءَ وَرَثَةُ الأَنْبِيَاءِ، إِنَّ الأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوَرِّثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا إِنَّمَا وَرَّثُوا العِلْمَ**»[2].

ونلحظ هنا أنَّ الصحابي الجليل أبو هريرة ﵁ قد أطلق كلمة الميراث على التراث بمعناه المعنوي- العقدي والثقافي والمعرفي - فلما انطلقوا إلى المسجد لم يجدوا سوى حِلَق الذكر، وتلاوة القرآن، فبيّن لهم أبو هريرة ﵁ أن هذا هو ميراث النبي محمد ﷺ.

وهكذا نَخْلُص إلى أن التراث في لغة العرب بمعنى الميراث، ويطلق على وراثة المال والعقيدة والدين والمجد والحسب.

---

(١) أخرجه الطبراني في معجمه الأوسط (٢/ ١١٤) (رقم١٤٢٩) طبعة دار الحرمين - القاهرة.

(٢) أخرجه الترمذي في سننه أبواب العلم - بَابُ مَا جَاءَ فِي فَضْلِ الفِقْهِ عَلَى العِبَادَةِ، عن أبي الدرداء - ت بشار عواد معروف (٤/ ٣٤٥) (رقم٢٦٨٢) دار الغرب الإسلامي - بيروت ١٩٩٨م.

التراث الإسلامي في الاصطلاح:

هو ما ورثناه عن آبائنا من عقيدة وثقافة وقيم وآداب وفنون وصناعة وسائر المنجزات الأخرى المعنوية والمادية[1].

ويُعرَّف أيضًا بأنه: مجموعة عطاءات الآباء والأجداد على المستوى الروحي والمادي عَبْر تفاعلهم مع الدين، وضمن خضوعهم لقيود الزمان والمكان اللذين تم الانجاز فيهما[2].

والتراث الإسلامي في مجال تحقيق النصوص، هو ما وصل إلينا مكتوبًا، في أي علمٍ من العلوم أو فنٍ من الفنون؛ "ولهذا فالتراث ليس محددًا بتاريخ معين، إذ قد يموت أحد العلماء في عصرنا هذا، فيصبح ما خلَّفه مكتوبًا تراثًا بالنسبة لنا"[3].

والأولى أن يُقال في تعريف التراث أنه هو: المنتج البشري المنقول الشفوي والكتابي للأمة الإسلامية قبل مائة عام من الزمان. ولقد حددت مائة عام؛ لما جرى عليه قانون الآثار المصري والعراقي من تعريف الآثار من الموروث قبل مائة عام[4].

وهذا التعريف يُخْرِج نصوص الوحي الإلهي من مفهوم التراث، ويشمل ما خلَّفه العلماء من ألف سنة، وكذلك ما خلَّفوه من مائة سنة، فقد يموت أحد العلماء في عصرنا هذا فيصبح ما تركه مكتوبا تراثًا بالنسبة لنا، من غير تحديد بزمن معين، وإنما العبرة برحيل صاحب المنجز العلمي.

فالحدود الزمنية للتراث الإسلامي تتسع لتشمل كل إنتاج فكري، ومنجز علمي وصل إلينا مدونًا مكتوبًا أو شفويًا ورحل صاحبه قبل مائة سنة.

---

(١) التراث والمعاصرة لأكرم ضياء العمري (ص٢٧) سلسلة كتاب الأمة، ط١ - شعبان ١٤٠٥هـ.

(٢) من أجل انطلاقة حضارية لعبد الكريم بكار (ص٣٠) دار القلم - دمشق، ط٤ - ١٤٣٢/ ٢٠١١م.

(٣) مناهج تحقيق التراث بين القدامي والمحدثين لمحمود رمضان (ص٨) مكتبة الخانجي - القاهرة، ط١ - ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م.

(٤) كيف نتعامل مع التراث الإسلامي لـ د/ علي جمعة (ص١٩١) مجلة قضايا إسلامية معاصرة (العدد الخامس) ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

"كما يشمل جميع التخصصات الشرعية وغيرها من العلوم المختلفة سواء صدرت عن المسلمين أو غير المسلمين ممن ينتمون إلى الحضارة الإسلامية، ويخرج من التراث "الأعيان" التي تُعَدُّ من الآثار وليس من الأدبيات"[1].

وعلى هذا فالتراث الإسلامي هو نتاج جهد إنساني إسلامي متواصل قام به العلماء المسلمون وغيرهم، في سائر تخصصات المعرفة وفروعها المختلفة عبر التاريخ، ووصل إلينا مكتوبًا أو شفويًا، سواء باللغة العربية أو بغيرها من اللغات.

*****

المبحث الأول

إشكالية إدخال نصوص الوحي الإلهي في مفهوم التراث الإسلامي

عند الحديث عن التراث الإسلامي يواجه الباحث إشكالية وهي: موقع نصوص الوحي الإلهي (قرآنًا وسنة) من التراث الإسلامي التي تلقيناها عن آبائنا، وتوارثته الأمة عبر الأجيال المتعاقبة. ويطرح سؤال مفاده: هل تخرج نصوص الوحي عن التراث الإسلامي، أم تدخل فيه؟ وإزاء هذه الإشكالية برز موقفان:

الموقف الأول/ يُدْخِلُ نصوص الوحي الإلهي في مفهوم التراث الإسلامي، ومن ثم يخلع على التراث صفة القداسة التي هي لنصوص الوحي، ويجعل أي إنتاج علمي ورثناه عن السابقين تراثًا مقدسًا لا ينبغي أن نحيد عنه، ولا نظن أن فيه خطًا، أو شيئًا سلبيًا؛ بل كله صواب، وكله إيجابيات، ويخلعون ما للكتاب والسنة من قداسة على الجهد البشري، وهؤلاء يدافعون عن التراث كله على أنه شيء مقدس، لا ينبغي المساس به، ولا يفصلون نصوص الوحي عن الجهد البشري.

---

(١) السابق نفسه.

فلا يقتصر التراث الإسلامي عندهم على المنجزات الحضارية؛ بل يشتمل أيضًا على الوحى الإلهي (القرآن والسنة) الذى ورثناه عن أسلافنا.

الموقف الثاني/ ينادى بالفصل التام بين نصوص الوحي وبين التراث الإسلامي، ويرى أصحابُ هذا الموقف أن الوحي له خصيصة الإلهية، أما التراث فتُخْلَع عليه صفة البشرية، ولا ينبغي أن نخلط بين البشري والإلهي، "إن التراث في كل الأحوال عمل أو إنجاز إنساني خالص، وهذا يعني أنه لا مدخل للأمور الإلهية في دائرة التراث"(1).

ويرى أصحاب هذا الموقف أن الذي أَضفى على التراث صفة القداسة - التي هي للوحي الإلهي - هو توهم دخول القرآن والسنة في التراث الإسلامي، وقالوا: من المؤكد أن (علوم القرآن) و(علوم الحديث) وعلم (أصول الدين) وعلم (الفقه وأصوله) وبقية العلوم الدينية، قد عززت هذا التوهم؛ لأن القرآن ليس هو علوم القرآن، ولأن علم أصول الدين أو الفقه أو أصول الفقه ليست هي الدين نفسه، فهذه العلوم ليست وحيًا، وإنما كلام تاريخي على الوحي؛ أما الوحي فهو الإلهي المجاوز للتاريخ، لذلك فتلك العلوم تراث، أما الوحي الإلهي فليس بتراث.

بيد أنه لا ينبغي وضع القرآن والسنة موضع النصوص المقدسة البعيدة عن البشر بما يعنى جمودها.

وعلى هذا يتبين أن الموقف الصحيح هو: أن يكون الوحي مميزًا للتراث الإسلامي، وخارجًا عن دائرته، بحيث ينحصر مصطلح التراث الإسلامي فيما أنتجه الأجداد، وهذا ينفي عن التراث أي قداسة، ويجعله محلًا للنقد والانتقاء، والربط بالظروف التي أسهمت في إنتاجه وإبداعه، فلا بد من الفصل بين الإسلام من حيث هو وحي إلهي، وبين الإسلام من حيث هو تراث وحضارة ومنجز بشري أبدعته الجهود الفكرية للأمة الإسلامية في المجالات المعنوية والمادية، خلال العصور المتعاقبة، ويجوز عليها – بحكم بشريتها – الصواب والخطأ، وأن تعتريها الإيجابات والسلبيات.

---

(1) نظرية التراث لفهمي جدعان (ص١٧) دار الشروق للنشر والتوزيع – عمان - الأردن، ط١ - ١٩٨٥م.

فالوحى الإلهى لا يقبل الانتقاء والاختيار منه، أو محاولة تطويعه للواقع، أو التفكير في توظيفه لتحقيق مصالح خاصة أو عامة، أو القول أنه لا يصلح لهذا الزمان أو ذاك؛ بل هو إطار حاكم على الحياة، وضابط لها، وفي الوقت نفسه يترك لها المجال للحركة والتطور وفق معايير منضبطة، فإذا انفلتت الحياة خارج الإطار الذي وضعه لها الوحي الإلهي، فقد وقع الانحراف، ولا بد من التقويم وفق ضوابط نصوص الوحي الإلهي.

أما المنجزات البشرية الحضارية، فإنها قابلة للانتخاب والتوظيف وفق الرؤية المعاصرة، وظروف الزمان والمكان، وتغير الوقائع والأحداث، "وشتان بين التعامل مع الأشياء المحددة الساكنة، والتعامل مع (الحياة) المتحركة المتخصصة، التي لا تكف عن التدفق والنمو والتجدد والإبداع؛ إننا في الحالة الأولى نبحث ونكتشف ونحمي ونصون ونستمتع، وأما في الحالة الثانية فنتحرك ونتفاعل ونبدع ونتجدد ونستمر ونمضي قدمًا في حوار متناغم هادف بين ماضينا وحاضرنا ومستقبلنا"(١).

وعلى هذا.. فنصوص الوحي (القران والسنة) تسموا وترتفع على التراث، وهي قَيِّمةٌ وحاكمةٌ عليه، والتراث الإسلامي ينطلق منها وينضبط بها، وهي الإطار الذى يجب أن نرجع إليه ونحتكم في كل قضايا التراث الإسلامي.

ولا ينبغي الخلط والتعميم في وصف التراث الإسلامي بين ما هو إنساني بشري وفكر إنساني، وما هو وحي منزل ودين إلهي، ولم يُعْطِ المسلمون تراثهم ولا تاريخهم قداسة معينة، ولكن جعلوه ضوءًا كاشفًا أمام الأحداث.

إن هناك خلطًا خطيرًا يقع في التراث الإسلامي، عن قصد أو عن غير قصد، وهو اعتبار الوحي جزءً من التراث الإسلامي، فيخضعونه للنقد والتقييم، كما يخضعون التراث البشري لذلك.

فلا يجوز بحال الخلط بين الوحي الرباني وبين النتاج البشري، فلكل خصائصه ومعالمه ومقوماته الذاتية.

---

(١) موقف إزاء التراث لعماد الدين خليل (ص٤٧) مجلة المسلم المعاصر (العدد التاسع) مارس ١٩٧٧م.

ويأتي التأكيد على هذا من مشكلة أساسية وهي: "أن عامة الاتجاهات الفكرية العربية المعاصرة، المتأثرة أو التابعة لاتجاهات الفكر الأوربي تنطلق من قواعد ومناهج البحث الأوربي، التي لا تسلم بقضية الوحي، وتنظر إلى القرآن أنه إبداع إنساني أتى به محمد ﷺ"(١).

لذلك نجد عند هؤلاء فجاجة في الأسلوب حين الحديث عن نصوص الوحي الإلهي، وهذا ناتج عن تلك الروح الأوربية التي تأثروا بها، فهم لا يفرقون بين الدين وبقية الإرث الحضاري؛ بل يُسوون بين التراث الذي مصدره الإنسان المخلوق، وبين التراث الذي مصدره الإله الخالق، فيخضعون التراث - دون تفرقة بين ما هو وحي وبين ما هو بشري- للنقد والانتقاء والقبول والرفض.

وفي الطرف الآخر نجد أصحابَ الغلو، وجماعات التطرف تُضفي صفة القداسة على الإنتاج البشري، وتعطيه ما لنصوص الوحي الإلهي.

وإذا أردنا الاعتدال فلا بد أن ننأى بالوحي الإلهي عن إدخاله في مفهوم التراث الإسلامي؛ لسيطرة الثقافة الغربية في وقتنا هذا، والتي لا يحمل مصطلح التراث في لغتها دلالة التقديس في العصر الحاضر كما هو الحال عند المتأثرين بالثقافة الغربية، وكذلك حتى لا نعطي للمنجزات البشرية صفة القداسة، وإلزامية التطبيق في كل عصر، كما هو الحالة عند جماعات الغلو.

خلاصة القول: لا بد من التفرقة بين نوعين؛ الأول: نصوص سماوية أو وحي إلهي بالمفهوم العام للوحي ممثلة في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، وهذا النوع لا يصح بأي حال التلاعب به زيادة أو نقصًا أو تبديلًا، أو إخضاعه لعملية النقد البشري، أما النوع الآخر: فيتمثل في الاجتهادات البشرية في فهم هذه النصوص وتطبيقها على الواقع، وهذا موروث تاريخي يمكن الانتفاع به؛ بل الانطلاق منه إلى تحقيق نهضة الأمة إذا أحسن أبناؤها البناء عليه.

---

(١) الغارة على التراث لجمال سلطان (ص٢٥) مكتبة السنة - الدار السلفية للنشر العلمي، ط١ -١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

والعلوم الإسلامية مقترنة بالزمان والظروف والأوضاع التي ظهرت فيها، فقد تصلح لوقت ولا تصلح لآخر، وتتماشى مع ظرف ولا تكون كذلك في الظروف الأخرى، أما الوحي فصالح لكل زمان ومكان، وتطبيقه متاح في كل الظروف والأوضاع.

لذا.. فنحن مع القول بأن نصوص الوحي لا تدخل في مفهوم التراث الإسلامي؛ لأنها ليست من إنتاج الآباء، ولا من معطيات التاريخ، وتعاملنا معها يختلف تمامًا عن تعاملنا مع التراث؛ إذ نمتثل لما جاء فيها من قطعيات، ونجتهد في الظنيات، وفق أصول وضوابط اجتهادية معروفة؛ أما التراث فإننا نحكم عليه بنفس المعايير التي نحكم بها على الواقع، بمعنى أننا نملك تقويمه، من خلال المنهج الرباني المحفوظ من التغيير والتبديل، مع الاستعانة بأقوال السلف، وما تراكم من خبرات متنوعة، وحتى لا تتحول الاجتهادات العقلية إلى أصول ثابتة تحسب على الوحي المعصوم، فتُسلب حرية مراجعتها.

*****

المبحث الثاني

(قيمة التراث الإسلامي ومكوناته)

إذا كان الوحي الإلهي لا يرتبط بزمان، وليس حصيلة الزمان والمكان، وإذا كان النتاج البشري ليس له قداسة، إلا أنه لا يصلح لأحد أن يتجاوز ما أنتجه الآباء والأجداد في مجال العلوم الشرعية وغيره من المجالات الإسلامية والعربية، لكن المطلوب منا فهم مناهجهم التي استنبطوا منها فهمهم، وعدم الوقوف عند مسائلهم التي نتجت عن هذا المنهج.

فلسنا ملزمين باتباعهم في كل شيء، لا سيما فيما يتصل بتطور الحياة، وتغيرات أنماطها وملابساتها، لكن مع هذا وقبله وبعده فإن لهم مكانة ومنزلة، فقد كانوا أناسًا يحملون قيم الإسلام ومُثُلَه العليا، وأخلاقياته السامية، يحترمون عقول الناس ولا يريدون السيطرة عليها، ولا فرض آرائهم، حتى إن الإمام

مالك بن أنس رَحِمَهُ ٱللَّهُ رفض أن يلبي ما طلبه منه أمير المؤمنين (أبو جعفر المنصور) لجعل كتابه "الموطأ" سائدًا في الأقطار الإسلامية وأن يلتزم به الجميع.

كما أن هؤلاء الذين تركوا لنا التراث الإسلامي أعلنوا في غير ما موقف أن كلامهم غير مقدس، وأنه يؤخذ منه ويرد.

وتتجلى قيمة التراث الإسلامي في أن جزءًا مهمًا منه هو نتاج حضارة كانت مصدر إشعاع وتنوير في العالم كله، ولا زالت تحمل في طياتها من عوامل النهوض الشيء الكثير، فالتراث الإسلامي في مجمله دافع للتقدم والرقي، وإن كان لا يخلو من أفكار وأقوال تعطل ركب الحضارة، إلا أن ذلك صفة قد توجد في تراث أي أمة من الأمم، فلا غنى عن تراثنا الإسلامي بحال؛ "لأن تراثنا هو وجودنا، ولا توجد أمة تزعم أنها أمة ذات حضور إنساني متميز، دون أن يكون لها تراثها الخالد والفاعل والمتميز في التاريخ"[1].

فتراثنا ثروة حضارية، ومصدر عز للأمة الإسلامية، ودليل تميزها وتفردها، الذي أَمَدَّ الإنسانية عبر العصور بشتَّى ألوان الإبداع الإنساني، فالحضارة الأوربية ما كان لها أن ترقى إلا بالإفادة من تراثنا، والبناء على ما فيه، "ولقد أفاد الغربيون كثيرًا من هذا التراث الضخم، وضموا ثمرات ذلك التراث إلى أعمالهم، وحجبوه عن المسلمين، وما سمحوا بنشر شيء إلا تلك الكتب المضطربة التي كتبها المتابعون للفلسفات اليونانية، والفكر الباطني، وكتب أمثال (الأغاني)[2]، و(ألف ليلة وليلة)[3]، وغيرها"[4].

---

(١) الغارة على التراث لجمال سلطان (ص١٥٤).

(٢) كتاب الأغاني من أغنى الموسوعات الأدبية التي أُلفت في القرن الرابع الهجري، وهو مؤلَّف ضخم، ألفه أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني المتوفى عام ٣٥٦هـ، ومادته تقوم على جمع المؤَلِّف للأغاني المتميزة في عصره والعصور السابقة، وهو مصدر هام في تراجم الشعراء في الجاهلية وصدر الإسلام والعصر العباسي. الموسوعة العربية العالمية لمجموعة من العلماء والباحثين (٢/ ٣١١) بتصرف، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع - الرياض، ط٢ - ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

(٣) مجموعة من الحكايات التي روتها شخصية تُسمى شهرزاد للسلطان شهريار، وقد كُتبت بلغة أقرب للعامية ومسجوعة أحيانًا، وتتجه بخطابها القصصي إلى الإنسان العادي، ولم تتقيد بقواعد النحو العربي، ولم يُعرف لها مؤلف، وتشيع فيها أجواء العجائب وعوالم الغرائب. الموسوعة العربية العالمية (٢/ ٥٦٩) بتصرف.

(٤) إعادة النظر في كتابات العصريين لأنور الجندي (ص٢٥٦) دار الاعتصام للطبع والنشر والتوزيع.

قلت: وإذا كان الغرب عرف قيمة هذ التراث الإسلامي وأفاد منه، باستخلاص معطياته والانتفاع بها، فالمسلمون أولى بذلك وأحق، فإنه لا غنى لأي مسلم اليوم عن التراث الفقهي – على سبيل المثال – في تصحيح عباداته ومعاملاته؛ إذ إنه يغطي معظم حاجاتنا المعاصرة في هذا المجال الفقهي، بما أنجزه أسلافنا مما كان موضع الإعجاب والفخر.

ويمكن تلخيص قيمة التراث الإسلامي وأهميته فيما يلي:

- يُعدُّ التراث الإسلامي ركنًا أساسًا وفاعلًا في ثقافة الأمة الإسلامية.
- يمثل التراث للأمة الإسلامية خزانة الخبرات والعبر التي يجب عليها الاستبصار بها في تعاملها مع حاضرها ومستقبلها.
- التراث الإسلامي محرك ودافع للأمة الإسلامية نحو نهضتها، واستعادة مكانتها، وقيادة ركب الإنسانية كما قادتها من قبل.

ومع هذه القيمة للتراث الإسلامي إلا أنه ليس فيه الحلول الجاهرة والسريعة لمشكلاتنا الحالية، وإنما فيه الأصول الهادية إلى ذلك، شريطة أن تفهمه الأمة الإسلامية وتتفاعل معه، "ويجب أن نكون على بيِّنة من أن عظمة تراثنا لن تنقذنا من الشعور بالدونية وبالتهميش الحضاري، إذا لم تكن لنا مشاركة فاعلة في بناء حضارة عصرنا"[1].

فلا بد إذن من ربط التراث بالواقع، وفي الوقت نفسه عدم الانغلاق على ماضينا.

*****

(١) تجديد الوعي لعبد الكريم بكار (ص١٥٧) دار القلم – دمشق، ط١ – ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

المبحث الثالث

(خصائص التراث الإسلامي)

يتميز التراث الإسلامي وينفرد بخصائص تميزه عن غيره من تراث الأمم الأخرى، كالتراث الأوربي على سبيل المثال، ومن أبرز تلك الخصائص ما يلي:

الخصيصة الأولى/ موصول بالوحي الإلهي:

التراث الإسلامي مع أنه فكر بشري ومنجز إنساني، إلا أنه يتميز باتصال منابعه الأولى بالوحي الإلهي الذي تكفل الله بحفظه؛ لذا جاء النتاج الإنساني لهذا التراث متميزًا بهذه الخصيصة الربانية، التي جعلته غير قابل للموات التاريخي، "إنَّ أمتنا العربية ذات تراث واحد روحي وعقلي وأدبي، ونور تراثها الروحي الباهر هو القرآن الكريم المعجزة التي ليس لها سابقة ولا لاحقة في تاريخ الحياة الروحية الإنسانية، نور يهدي الإنسان إلى سواء السبيل، بما شرع القرآن له من قيمٍ روحية خالصة، ترسم له أصول عقيدة إلهية رفيعة، وعبادات وفضائل تطهر نفسه وتزكي قلبه، وقيمٍ عقلية تخلصه من السحر والكهانة والخرافة، وتُعِدُّه للعلم والمعرفة والانتفاع بالحياة، وقيمٍ اجتماعية تدفعه إلى العدالة والمساواة بينه وبين أفراد الأمة في الحقوق والواجبات"[1].

فالوحي أصل للتراث الإسلامي، وهذه ميزة يتميز بها وينفرد؛ إذ هناك ثقافات ليس لها مبدأ في الوحي، أما الإسلام فالوحي أصل للتراث. وعلى هذا ليس لدينا أي علم من العلوم التي ظهرت في تاريخ الإسلام إلا وللوحي أثر ما فيه، فالعلوم الإسلامية كانت أثرًا مباشرًا له، ومهمتها خدمته وتجليته وبيانه.

الخصيصة الثانية/ الشمول والاستقلال:

التراث الإسلامي يشتمل على علوم شتى شرعية وطبيعية وأدبية وغيرها، ولما كان التصنيف في العلوم محصورًا في دوائر ثلاث كبرى؛ وهي: دائرة علوم الغايات، ودائرة علوم الآلات، ودائرة علوم

(١) سلسلة مكتبة الدراسات الأدبية لشوقي ضيف (ص١٠٠) دار المعارف - القاهرة ١٩٨٧م.

الحكمة، فإن التراث الإسلامي لم يُغْفِل أي دائرة من هذه الدوائر. "إن علوم الغايات هي علوم الشريعة، وعلوم الآلات تساعد على فهم علوم الغايات، واستنباط الأحكام، وتمكن صاحب علم الغايات من إنتاج معرفته في علوم الغايات، كما لا استغناء عن علوم الحكمة، والحضارة الإسلامية أنتجت تراثًا علميًّا طبيًا في هذه العلوم"(١).

ثمَّ إن التراث الإسلامي ليس تابعًا لأي نتاج حضاري آخر، وإنما هو مهيمن على مسارات الحركة الإنسانية في كل الميادين لقرون متطاولة، فهو غير قابل للتهميش، حتى وإن أتت فترة على الأمة الإسلامية تأخرت فيها عن ركب التقدم الحضاري، إلا أن التمسك بالتراث يدفعها للعودة للاستقلالية مرة أخرى.

"إنه ميراث منظومة حضارية صدرت عن إرادة إنسانية واعية، ومنهجية متكاملة مضبوطة وراشدة، فهو غير قابل للذوبان في أي منظومة حضارية أخرى"(٢).

فهو تراث مستقل حتى حال تفاعله مع متغيرات الحياة، أخذًا وعطاءً، فلا يفقد استقلاليته وتميزه؛ لأن جذوره تنبض بالقوة في مختلف المجالات، ولا يختلط بغيره، ولا يذوب في غيره، وله مصطلحاته التي تميزه.

الخصيصة الثالثة/ احترام العقل:

التراث الإسلامي يحترم العقل الإنساني، وذلك بأنه يحرص على ذكر الدليل، فاستصحاب الدليل - بأنواعه المختلفة - داخلٌ في كل الفروع المعرفية التي يشتمل عليها التراث، وذلك طلبًا لتحقيق الحجية للقضايا التي يطرحها ويناقشها.

ومن الأمثلة على ذلك: أن في علم اللغة نجد الشاهد النحوي واللغوي، وفي علم الفقه الدليل النقلي، وفي أصول الفقه الأدلة العقلية، وفي علم العقيدة الدليل النقلي والعقلي معًا، وهذا من شأنه أن يخرِّج

---

(١) مدخل إلى التراث العربي والإسلامي لخالد فهمي (ص٣٢) مركز تراث للبحوث والدراسات، ط١ - ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٦م.

(٢) الغارة على التراث لجمال سلطان (ص٥١).

جيلًا من البشر لا يُسلِّم لأي نظرية معرفية، ما لم تكن مصحوبة بالدليل ومستندة على الحجة والبرهان، ومع هذا الاستصحاب للأدلة فهو قابل للأخذ والرد؛ لأنه نتاج بشري زمني.

الخصيصة الرابعة/ عالمي وممتد عبر الزمان:

التراث الإسلامي عالمي، يشمل العربي والفارسي والتركي والهندي وغيرها، فكل ما خلَّفه الحكماء والمفكرون والعلماء والفقهاء والفلاسفة والشعراء والمؤرخون والمصنفون - في شتى حقول المعارف الإسلامية وفي كل أدوار التاريخ الإسلامي - يعد تراثًا فكريًا وثقافيًا وعلميًا.

كما أنه لا يوجد تراث مكتوب على وجه الأرض يشغل المسافة الزمانية التي شغلها التراث الإسلامي، إنه تراث ممتد موصول من الناحية التاريخية، ويشمل ثلاثة عشر قرنًا من الزمان، ولم يشهد انقطاعًا في أي جيل من أجيال هذه الأمة، فلم يخلُ زمان من أزمنة التاريخ الإسلامي من علماء أثروا الحياة العلمية بإسهامات عديدة في شتى فروع المعرفة الإسلامية على فترات متعاقبة من الزمن، كلٌ حسب اهتماماته، سواء كانت علمية تطبيقية أو دينية أو لغوية أو فلسفية أو اجتماعية، فقد شارك في إبداع هذا التراث وإيجاده عقليات متباينة في مكانها وزمانها ومنهجها.

*****

المبحث الرابع

(الاختلاف المنهجي في قراءة التراث الإسلامي)

تتعدد الرؤى وتختلف المواقف عند قراءة التراث الإسلامي، فالمفكرون الدارسون للتراث الإسلامي مختلفون في منازعهم الفكرية وتوجهاتهم، وأيضا متباينون في مرجعياتهم ومنهجياتهم التي يسلكونها في دراساتهم، وبناء على هذا سيختلفون في قراءته.

وفي الآونة الأخيرة ظهر الاهتمام بقراءة التراث الإسلامي، وظهر من المناهج من يقدس التراث الإسلامي، ومنها من يدنسه، وتعالت الصيحات ما بين داعٍ لتجاوزه بالكلية واعتباره جزءًا من الماضي لا يجوز استدعاؤه لحاضر مختلف ومتغير، وبين مستغرقٍ فيه، مفتون به.

وقد تعرض التراث الإسلامي لتحريف وتزييف كثير خلال مراحل التاريخ الإسلامي؛ وذلك بسبب اختلاف مناهج النظر والتلقي في قراءة التراث، فكل يقرأ التراث الإسلامي حسب مشاربه ومرجعيته الفكرية، ومن هذه المناهج ما يلي:

أولًا/ المفتونون بالتراث:

وهؤلاء جيل من المقلدة أُصيبوا بداء الغلو في تمجيد التراث الإسلامي؛ لأنهم عجزوا عن النقد والإبداع، فيعيشون على أمجاد الماضي، ولا يعرفون إلا تقديسه، فكانت النتيجة تعطيل حركة الإبداع والنظر والاجتهاد، وأغلقوا باب التجديد والاجتهاد أمام المتأخرين، ورسخ في عقولهم أنه ما ترك الأول للآخر شيئًا.

وهؤلاء الذائبون في التراث يمثلهم قومٌ من الجامدين من مقلدة المذاهب، الذين عكفوا على المتون والحواشي، وكأنها وحي منزل، فما كان منهم غير التعصب المذهبي، والجمود والتقليد، وأتى بعد هؤلاء قوم "ترى منهم حرصًا شديدًا على نشر الكتب التراثية، مهما تكن قيمتها العلمية، ومهما تكن حاجتنا إليها، وإلى جانب الحرص على نشر الغث والسمين، ترى عندهم خوفًا من أي قراءة للتراث تنتهي بهم إلى مقولات تخالف ما انطبع في عقولهم، ثم إنهم لا يرون في الحاضر إلا الانتكاس والتقهقر، وهذا يحرمهم من الانفتاح على معطيات زمانهم وما فيه من إيجابيات"[1].

وهؤلاء تجاهلوا أو تناسوا أن التراث إنتاج بشري تظهر فيه كل اجتهادات البشر، ومن الطبيعي أن يكون فيه وقتئذٍ ما ينفع وما يضر، فبعض كتب التراث الإسلامي لم ينتفع به الناس في زمان تأليفه؛ نظرًا لضعفه وقصوره، أو لعدم حاجة الناس إليه، "ويمكن القول أن في كتب التراث الكثير مما يشوه عقلية

(١) تجديد الوعي لعبد الكريم بكار (ص١٥٤).

الناس لو اطلعوا عليه؛ إما لأنه كان اجتهادًا بعيدًا عن القواعد المعترف بها، وإما لأنه يحكي ضروبًا من الخرافة والزيغ"[1].

فهناك كتبٌ تراثية أُلِّفت في السحر والتنجيم، وأخرى تَعِجُّ بالأخبار الموضوعة والروايات المصنوعة.

إن التغني بأمجاد الماضي والافتتان به، من أسباب السلبية في التعامل مع الحاضر، وبسبب هؤلاء المقلدين لآراء الرجال شاع فكرُ الخرافة بين الناس، والتسليم بالأوهام والأساطير، وتعطيل نعمة النظر في سنن الله في الكون والشرع.

لذا.. فإن نَشْر كل ما هبَّ ودبَّ من التراث والاحتفاء به يعطي للتراث مكانة تخرجه عن حدود الزمان والمكان، وهذا خلطٌ بين خصوصياته، وخصوصيات الوحي، فيضفون مميزات الوحي على النتاج الإنساني بإعطاء هذا النتاج صفة القداسة والعصمة.

وهؤلاء في العصر الحديث يرفضون كل ما يأتي من الثقافة الغربية، ويعتبرونه فسادًا مطلقًا دون ضبط أو تفصيل لما يتفق مع أصولنا أو يختلف، مكتفين بتراثنا عما سواه حتى لو كان نافعًا.

وهذه الطريقة الظاهرية العاجزة عن فهم التراث، جعلت منه وسيلة لجمود وتخلف الأمة الإسلامية، وعجزت عن حل مشكلات العصر، أو استيعاب مستجداته، وضَيَّقت الإسلام وجعلته يظهر جامدًا عاجزًا عن معالجة أية مشكلات، أو استيعاب أية مستجدات، وبالتالي – كما يريدون إظهاره – فقد صلاحيته لكل زمان ومكان، وهذا ما أعطي الحداثيين والعلمانيين بل واللادينيين فرصة للنظر إلى التراث الإسلامي كله – بما فيه القرآن والسنة – على أنه يمكن الاستغناء عنه لعدم مناسبته مع عصرنا، ومن ثَمَّ أداروا ظهورهم لكل هذا الموروث.

لقد اتسمت قراءة هؤلاء الممجدون للتراث بأسلوب المديح المستمر، والتبجيل لكل ما هو ماضٍ وموروث، في حين غاب النقد والتحليل والمراجعة.

---

(١) السابق نفسه.

وهذا التفكير القائم على تمجيد الماضي يختزل القضية، ويجعل التراث بظرفه التاريخي حاكمًا على عصر غير عصره، وناس غير أناسه، مما يترتب عليه كثير من المشكلات، وبأمثال هؤلاء الجامدين يُشَوَّه التراث الإسلامي، بله الإسلام ذاته.

ثانيًا/ دعاة الحداثة:

الحداثة: فكر غربي انتقل إلى بلاد المسلمين وصارت له أعلام مرفوعة، وأفكار مُذاعة، وقد تولى كِبَرَ هذا الفكر أناس من بني جلدتنا باعوا دينهم وأمتهم بثمن بخس، وصاروا أبواقًا للغرب ينشرون أفكاره، وينقلون سمومه.

والحداثة بمعناها الغربي: هي التنوير الأوربي الوضعي العلماني التي تأسست عليها ثقافة عصر النهضة الأوربية الحديثة، والتي أقامت قطيعة معرفية مع الموروث الديني اللاهوتي، وأسست معالمها على الفلسفة الإغريقية والقانون الروماني[1].

فالحداثة بهذا المفهوم لا تعني إقامة ما انهدم من المفاهيم الإسلامية، ولا إحياء ما اندثر من ثوابت الدين؛ بل هو التخلص من الماضي بكل ما يحتويه من أصول وثوابت، والانطلاق في تجرد عن الدين بكل مكوناته.

هؤلاء الحداثيون يرفضون التراث الإسلامي رفضًا تامًا، ويعتبرونه عائقًا من الانطلاق مع الحياة المتجددة، وأنه سبب للتخلف والتأخر، وقد أعانهم على ذلك ما وصلت إليه تلك الحضارة من تقدُّم ملموس في شتي جوانب الحياة المادية، حيث إنها وفَّرت للبشر الجهد والوقت، أما الناحية الروحية في تلك الحضارة فقد تم تجاهلها، لما في الإعلان عنها من تشويش لما يراد بثه في نفوس المسلمين، وهو تزيين الحضارة الغربية.

وهم في ذلك يحوطهم الانبهار بالثقافة الغربية، التي لا تكترث بالأديان، أو الالتزام الأخلاقي بأي قيم ثابتة؛ لأنها تؤله العقل، وتفصل بين الدين والدولة، فظهرت كتابات هؤلاء معادية للتراث الإسلامي.

---

(١) الإسلام والتحديات المعاصرة لمحمد عمارة (ص٨٥) نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١ - ٢٠٠٩م.

والسمة البارزة في قراءة هؤلاء للتراث الإسلامي أنهم يقرءونه قراءة أوربية النزعة، فهم لا يرون فيه إلا ما يراه الأوربي الغربي، فهي قراءة استشراقية، والتبعية للمناهج الغربية واضحة في هذا المنهج، وهذا النوع من القراءة للتراث الإسلامي يريد تخريبه واختراقه من داخله، وذلك بقياس التراث الإسلامي وإعطائه ما للتراث الأوربي من خصوصيات، وهذا منهج يتجاهل تميز التراث الإسلامي عن غيره، وانفراده بخصائص لا توجد في غيره من تراث الأمم الأخرى.

وهؤلاء الذين يقيسون التراث الإسلامي بالتراث الأوربي إنما يقارنون بين شيئين مختلفين، فليس التراث الغربي كالتراث الإسلامي، "فالتراث الأوربي الغربي كان مجموعة من تفسيرات رجال الدين ومن وثنية اليونان ومظالم القانون الروماني، أما بالنسبة للمسلمين فقد عرفوا منهجًا ربانيًا أصيلًا، لم يعتوره الاضطراب أو الانحراف أو الفساد لحظة واحدة"[1].

وليس من المنطقي أن نطبق الحداثة الغربية في قراءتنا لتراثنا الإسلامي؛ لأن هذا يصل بنا إلى القطيعة معه، وهذا ما نتهجه الحداثيون حين قرءوا التراث من خلال منهجية الغرب الأوربي، "فنظروا إلى التقدم الأوربي في جميع المجالات، لا سيما الاختراعات العلمية والإلكترونية، ولما لم يتحقق هذا التقدم في العالم العربي، لم يجدوا تفسيرًا لذلك إلا القصور في التراث، فأصبح التراث هو القيد الذي يحرم الوعي من الانطلاق والتقدم، وأصبحت الثورة على التراث وإبعاده عن مناحي الحياة، شرط التقدم وأساسه"[2].

إن الغرب استوعب تراثه مع أنه ليس موطن عز وفخر، وابتكر ما هو أرقى منه، بينما نحن لم نستوعب تراثنا، ولم نحاول اكتشافه والتعرف عليه، مع أنه موطن الفخر والعز والمجد؛ لذا لم نصل إلى ما هو أفضل، فالأمر مختلف بين تراثنا وتراث غيرنا.

لذا.. فالحداثيون ومن لفَّ لفَّهم يقذفون الإسلام بأنه دين لا يساير التطور، ويرفض الجديد مستمسكًا بالقديم، ولا يحث أتباعه على المرونة، إنما يأمرهم بالجمود، وأن المسلمين إن راموا التقدم

---

(١) إعادة النظر في كتابات العصريين لأنور الجندي (ص٢٥٥).

(٢) اغتيال العقل - محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية لبرهان غليون (ص١٩٤) المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، ط٤ - ٢٠٠٦م.

والحضارة، فما عليهم إلا أن يطرحوا الإسلام جانبًا، أو يُبْقُوا على تعاليمه خاوية من مضمونها، مفرغة من غاياتها، فينادون بالانفتاح الثقافي والحضاري على الغرب في شتي الدروب بلا تحفظ، بحجة "التحديث" أو "العصرية" أو "التقدم" أو "التجديد".

"إن الدعوة إلى الانفتاح على الفكر العالمي هي دعوة إسلامية صحيحة وأصيلة وقائمة منذ فجر الإسلام، ولكن بضوابطها وحدودها وأساليبها التي تحفظ الذاتية، وتحول دون انهيارها وانصهارها في الفكر الوافد"(١).

فلا بد من وجود ضوابط منهجية؛ للانفتاح على الثقافات العالمية المعاصرة لمواجهة خططها البشعة.

ثالثًا/ المجترئون على التراث:

لقد أصبح الاهتمام بالتراث الإسلامي - في الآونة الأخيرة - مرتعًا خصبًا لكل من أراد الظهور المادي أو الأدبي، فظهر في وسائل الإعلام من يدَّعي معرفة به، ووصلًا بكتبه، فصار يُفسّر نتاج التراث الإسلامي أناسٌ يفقدون المؤهلات الشرعية لدراسته أو قراءته؛ مما يجعلهم ينحرفون به إلى غايات تشوه صورته من جهة، وتُبَلْبِل فِكْر الأمة من جهة أخرى، مما يدعو إلى الاهتمام به وإنقاذه من أيدي هؤلاء المجترئين عليه.

لقد وُجِدَ من يتحدث عن التراث الإسلامي ليس بوصفه نتاجًا بشريًا لأسلافنا من علماء المسلمين، وإنما بوصفه هو الإسلام ذاته، وأظهروا القرآن والسنة (الوحي) في صورة التراث الإنساني، ثم بدءوا يوجهون لهما ما من الممكن أن يوجه للنتاج البشري.

إننا نجد من أبناء جلدتنا من نظر إلى التراث نظرة ازدراء، وقد أفرغ جهده في نقده، وتسفيه السلف والقديم، وهؤلاء يريدون الوصول إلى منافع خاصة من أي باب، وبدأ يُرَوَّج لهؤلاء في وسائل الإعلام تحت مسميات برَّاقة، فيطلق على معظمهم وصف "المفكر الإسلامي" ويبثون سمومهم تحت شعار الفكر الإسلامي المستنير، وكل هذا تضليل للعقل المسلم، وتلبيس على عوام المسلمين، ويستخدم هؤلاء

---

(١) المعاصرة في إطار الأصالة لأنور الجندي (ص٨٣) بتصرف، دار الصحوة - القاهرة، ط١ - ١٤٠٧هـ.

الموصوفون بتلك الأوصاف أساليب الخداع والمكر، ومصطلحات برَّاقة كالتطور، وروح العصر والتجديد، وكلها محاولات لإسقاط التراث، وسلبه دوره الحقيقي، فيصفون التراث الإسلامي بأنه قديم ومضطرب، ولا بد من الابتكار ومسايرة روح العصر.

وقد ركَّز هؤلاء في قراءة التراث الإسلامي على مصادر مثل: كتاب (ألف ليلة وليلة)، وكتاب (الأغاني)، وأشعار أبي نواس، وغيرها من كتب المُجَّان التي لا يُعْتَمد عليها في النظر والاستدلال، وأظهروها على أنها هي التراث الإسلامي ليفسدوا به عقليات ومفاهيم الأجيال القادمة، "فهدفهم تشويه رؤية الجيل الإسلامي الجديد في تراثه، وحقائقه الموضوعية، بما يُفوِّت عليه الفرصة من الإفادة من ذاكرته التاريخية، وبالتالي تتعمق حالة الانقطاع في مسار الأمة التاريخي، وهذا يُسهِّل عملية الذوبان مستقبليًا في هويات أخرى مناقضة لهويتنا"[1].

ومما يدعو للريبة أن أوساط التبشير والاستشراق المعاصر، أحاطوا هؤلاء بالعناية والرعاية، وبدأ الترويج لتلك الأفكار على أنها تمثل الفكر الإسلامي المستنير.

وانحصر تركيزهم على الجوانب السلبية من التراث الإسلامي، فيهولون من شأن تلك الانحرافات أو الأخطاء، لا سيما في القرون الأولى، مثل التركيز على الفتنة التي وقعت بين الصحابة، فيجعلون من هذه الفتنة مدخلًا للطعن في الصحابة والتابعين، والإساءة إليهم وإلى الإسلام، كما يحرص أصحاب هذه المدرسة على تمجيد الفرق الضالة، والاعتماد على الآراء الشاذة لبعض العلماء، وتشويه منهج أهل السنة، ووسمه بالتشدد والحجر على الحريات.

وهؤلاء يحشرون أنفسهم فيما لم يتأهلوا له، فتراهم يردُّون على العلماء المتقدمين بدعوى ومقولة يرددونها زورًا وبهتانًا: "هم رجال ونحن رجال" فيضاهون أنفسهم بالعلماء الراسخين، ويهرفون بما لا يعرفون، ويتحدثون بما لا يفهمون، ويشتغلون بالتنظير قبل التأصيل، فيأتون بعجائب وغرائب، وقد شقي الناس بهم، وبقبح ما يجيئون به من وقاحات، وجرأة على العلم وأهله؛ بل على الإسلام؛ باستهزائهم

---

(١) الغارة على التراث لجمال سلطان (ص٥٦).

بنصوص القرآن والسنة، وتطاولهم على أحكام الشريعة، وهم في حقيقة الأمر لم يأتوا بجديد، إنما يردّدون – كالببغاوات – كلام أساتذتهم من المستشرقين، الذين يتتبعون السقطات وبعض النقاط المظلمة في تاريخ الأمة الإسلامية، ويُرَوِّجون لأفكار المذاهب المنحرفة التي ظهرت في تاريخ الإسلام، قاصدين التشويه والتشويش للتراث الإسلامي.

وبعض هؤلاء أو كثير منهم قد يبتعث إلى بلاد الغرب، فتكون الفرصة مواتية لأعداء الإسلام، ليتعاملوا معه، ويُشْبِعوه بالثقافة الغربية، فيعود إلى بلاده، ويدعو قومه إلى ما مُلئ به عقله وقلبه، ويتم استقطاب الشباب المسلم وإغراؤه بكافة المغريات للدراسة في جامعات ومراكز الغرب، والحصول أعلى الدرجات العلمية، ويتم تقديم المنح والمساعدات للدول الإسلامية لإيفاد أولادها إلى هذه الجامعات والمراكز، وهدفهم الأسمى من هذا كله هو تشكيك المسلم في دينه وعقيدته، وجذبه إلى الحضارة والثقافة الغربية بحيث يعود إلى بلده وهو محمل بالشبهات على الإسلام، ويدير ظهره لمصادر الثقافة الإسلامية الأصيلة وييمِّم وجهه وفؤاده شطر المصادر الغربية، يدرسها ويصدق ما جاء فيها من مفتريات على الإسلام، وهؤلاء نقول لهم ولأمثالهم:

دَخِيـــلٌ في الكِتَابةِ يدَّعـيها ... كدعْـوى آلِ حــــربٍ في زياد
فدعْ عنك الكتابةَ لست منها ... ولو لطَّخت وجْهَك بالمــــداد[1]

وأصحاب هذا المنهج لا يعرفون كيف يقرءون القرآن قراءة صحيحة، فضلًا عن معرفة علومه، ولا يعرفون السنة وعلومها، ولا أصول الفقه ومباحثه، ولا اللغة العربية ومرامي ألفاظها، ومن سماتهم؛ التبيعة المطلقة للفكر الغربي، والغرور، وحب الشهرة، والانهزام النفسي، ورفع الشعارات الزائفة، وإثارة الشبه، وبلبلة الأفكار، والطعن والتشكيك في الأصول والقواعد الشرعية، والاستخفاف والسخرية بعلماء السلف، والإعجاب بكل جديد، والبغض لكل تليد.

(١) صبح الأعشى في صناعة الإنشا لأحمد بن علي القلقشندي (٢/ ٥٠٢) دار الفكر – دمشق، ط١ – ١٩٨٧م.

وقد نشأ الجهل عند هؤلاء بسبب التفقه من الكتب بدون شيخ، ومن هنا.. وبسبب سوء الفهم والتفقه بدون معلم يكون الجهل بمقاصد الشريعة، أو الجهل بالأدوات التي تفهم بها مقاصد الشريعة مما يوقع في الغلو والتشدُّد والتفرُّق.

ونخلص إلى أن غاية هؤلاء من تلك القراءة ما يلي:

- حجب الأمة الإسلامية عن الاستفادة بالتراث، وطمس هويتها الفكرية والثقافية.
- التمهيد لذوبان الأمة في هويات أخرى مناقضة لها.
- تشوية صورة الإسلام (عقيدة، وشريعة، وأخلاق).
- الدعوة إلى التخلي عن الدين بوصفه داع إلى التخلف.

*****

المبحث الخامس

(مظاهر الانحراف في مناهج قراءة التراث الإسلامي)

أولًا/ الجمود وتقديس آراء الرجال:

من الخلل المنهجي في قراءة التراث الإسلامي الغلو في تمجيده، والجمود على القديم، ورفض التسليم بأي جديد، وهذا الخلل ناتج عن الجهل وسوء الفهم، والنظر إلى كل جديد - يتوصل إليه باجتهاد منضبط - على أنه دخيل يفسد تراث الأمة وأصالتها، فنظروا إلى علوم الماضيين نظرة تعظيم وتقديس، فظهر فيهم التقليد والتسليم لأقوال السابقين وآرائهم، وهذا تحجير لما وسعه الله تعالى.

وقد نتج عن هذه النظرة الضيقة، والتعصب لآراء الرجال وتقديسها، والجمود عليها؛ قلَّة الإنتاج العلمي لديهم، فساد الركود الفكري، وندُر الإبداع في الأمة.

ومعلوم أن كافة الأئمة لم يدَّعوا العصمة لأنفسهم، ولم يُقَدِّموا اجتهادهم على أنه وحيٌ بعد رسول الله ﷺ؛ بل الواضح من سيرتهم - رَحِمَهُمُ اللَّهُ - تأكيدهم الدائم على الارتباط الوثيق بالكتاب والسنة،

والعمل على ردّ الناس دائمًا إليهما، وقد قرر الأئمة العلماء أن التعصب لشخص بعينه دون رسول الله ﷺ، بحيث يعتقد الصواب في جانبه دون سواه ضرب من ضروب الجهل، ولون من ألوان الضلالة، إلا أن عصور الانحطاط التى أَلَّمت بالمسلمين تمخضت عن مقلدين لأئمة المذاهب، سلكوا في تقليدهم مسلك التعصب الأعمى، الذى يصيب صاحبه بانعدام في الرؤية، وخلل في التوازن.

فالتعصب يطلق على التقليد الأعمى لما كان عليه الأسلاف دون بصر ولا نظر، ودون تفريق بين حق وباطل، مع التشدد في الاستمساك به، والانتصار له، ولو كان باطلًا لا يمت إلى الحق والصلاح بصلة فكرية أو واقعية، وهذا التعصب أمر مذْموم، وقد ذمَّ القرآن المتصفين به ذمًّا شديدًا، فقال الله تعالى في شأن المشركين: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[1].

فالتعصب المذموم لا سند له إلاّ الانتصار لما كان عليه الآباء والأجداد، والمحافظة عليه والتزامه، ولو كان غير مستند إلى عقل أو هداية؛ أما الالتزام بما كان عليه الأسلاف من حق يشهد به المنطق الصحيح، وتقوم عليه دلائل الواقع، فليس هو من التعصب في شيء، وإنما هو استمساك بالحق، وهو فضيلة لا يجافيها الإنسان إلا متجهًا في سبل الرذيلة.

وقد نتج عن هذا التعصب أن التزم الناس بما لم يلزمهم الله به، وشددوا على أنفسهم بما ليس مستوجبًا للتشدد، فضيَّقوا ما هو واسع، وعسَّروا ما هو ميسر، وتسبَّب اختلاف قلوبهم في إضعاف شوكتهم أمام أعدائهم، فصاروا لقمة سائغة في أيديهم.

وقد كان حريًا بهؤلاء أن يستفيدوا من تراث الفقهاء الضخم، وأن ينزلوهم المكانة اللائقة بهم، وأن من أراد أن يتبع إمامًا من هؤلاء نظرًا لقلة بضاعته فلا ضرر عليه، شريطة أن يدع التعصب، وأن يلتزم بأدب الأئمة في عدم التطاول على المخالفين، فإذا تيسرت للبعض من أهل العلم أدوات النظر في الترجيح بين الأقوال فهذا أمر محمود لصاحبه، دون أن يدعى العصمة لأقواله واجتهاداته، ودون أن يفرض على

---

(١) سورة البقرة: الآية (١٧٠).

الآخرين الأخذ بمذهبه وآرائه ذلك أن "نتائج الأفكار لا تقف عند حد، وتصرفات الأنظار لا تنتهي إلى غاية؛ بل لكل عالم ومتعلم منها حظ يحرزه في وقته المُقدَّر له، وليس لأحد أن يزاحمه فيه؛ لأن العالم المعنوي واسع كالبحر الزاخر، والفيض الإلهي ليس له انقطاع ولا آخر، والعلوم مِنَحٌ إلهية، ومواهب صَمَدانية. فغير مُسْتَبْعد أن يُدخر لبعض المتأخرين ما لم يُدخر لكثير من المتقدمين، فلا تغتر بقول القائل: «ما ترك الأول للآخر!»؛ بل القول الصحيح الظاهر: «كم ترك الأول للآخر!»، فإنما يستجاد الشيء ويسترذل لجودته ورداءته في ذاته، لا لتقدمه، ويقال: «ليس كلمة أضر بالعلم من قولهم: ما ترك الأول شيئًا»؛ لأنه يقطع الآمال عن العلم، فيقتصر الآخر على ما قدم الأول من الظاهر، وهو خطر عظيم"[1].

ومن آثار هذا الجمود وتقديس التراث في العصر الحديث ما فعله كثيرٌ من المفتونين بالتراث للمسارعة إلى تأسيس مئات دور النشر، ومكاتب التحقيق، التي تنشر كتب التراث بغض النظر - في بعض الأوقات - عن القيمة العلمية لبعض لهذه الكتب، وبغض النظر عن كونها تسهم في دفع الأمة نحو التقدم والرقي أم تسهم في تشويهها وتوقف مسيرتها؛ لأنه كما بيَّنت أن بعض كتب التراث – لا سيما التي أبرزها وركَّز على العناية بها أعداءُ الأمة الإسلامية – تحيي معارك عقدية وفكرية للمسلمين، وبعضها يشتمل على أحاديث ضعيفة وموضوعة، وبعضها يشتمل على الخرافات والأساطير التي لا قيمة لها فكرية أو معرفية.

وقد نتج عن منهج هؤلاء الجامدين المفتونين بالتراث ما يلي:

- التشنيع على كل من يأتي برأي جديد ليس له سابقة في التراث لا يخالف إجماع الأمة، والمنضبط بشروطه المقررة عند علماء الإسلام.

- الإبقاء على كثير من المسائل دون حكم أو إبداء رأي فيها، وهذا فيه مفسدة وتعطيل للحياة، وخلق أنواع من التطرف الفكري، ودفع الناس للبحث عن بديل في القوانين الوضعية، والمذاهب الإلحادية.

---

(١) قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث لجمال الدين القاسمي (ص٣٨) دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان.

ثانيًا/ التأثر بالمرجعيات الفكرية:

إن المجترئين على التراث الإسلامي قد تتلمذوا على يد أساتذة الاستشراق بطريق مباشر أو غير مباشر؛ لذا تراهم يدورون في فلكهم، ولا يخرجون قيد أنملة في ترديد كلامهم، ثم يُغلِّفون ما قرءوه بغلاف جديد، ويبعثون ما كان قديمًا من شبهات هؤلاء المستشرقين، ويُحيون ما اندثر منها في هجومهم على التراث الإسلامي.

والمستشرقون إن كانت لهم إسهامات في نشر التراث الإسلامي، إلا أن هذا ليس من باب الحفاظ على تراث هذه الأمة، ليكون كاشفًا وهاديًا لها نحو نهضتها، وإنما سوء النية العلمية أمر ظاهر في كتاباتهم وأعمالهم، فهم يَدسُّون السم في العسل، وحين نشروا التراث الإسلامي وعكفوا على دراسته؛ كان ذلك بمثابة معرفة تراث أعدائهم (المسلمين) والتعرف على مشاعرهم واتجاهاتهم واهتماماتهم. بمعنى أكثر وضوحًا الوقوف على المفاتيح التي من خلالها يخططون لتدمير المسلمين في شتى المجالات. "إنهم عنوا بالنشر في اتجاهين: تراث الفرق، والإحن، وكل ما يؤدي إشاعته ونشره إلى تجديد النزاع بكل صوره الفكري والمذهبي والسياسي، وكذلك نشر كل ما يفقدنا الثقة بماضينا وأمجادنا، ورجالنا، وقادتنا"[1].

ولم يخل منهج المستشرقين من الخطأ والخلط وقلب الحقائق المتعمد في أغلب الأحيان، "ومن دأْب كثير من المستشرقين أنهم في أغلب الأحيان يذكرون عيبًا واحدًا، ويجوِّدون لتمكينه في النفوس بذكر عشرة محاسن ليست لها أهمية كبيرة؛ وذلك كي يقف القارئ خاشعًا أمام سعة قلوبهم وسماحتهم، وكثير من هؤلاء المستشرقين يدسُّون في كتاباتهم مقدارًا خاصًا من السم ويحترسون في ذلك، فلا يزيد على النسبة المعينة لديهم، حتى لا يستوحش القارئ، ولا يثير فيه الحذر، ولا يضعف ثقته بنزاهة المؤلف"[2].

---

(١) المستشرقون والتراث لعبد العظيم الديب (ص٤٢) دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع – المنصورة، ط٣ - ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

(٢) الإسلام والمستشرقون لأبو الحسن الندوي (ص١٤) مجلة البعث الإسلامي ١٤٠٢هـ.

ثالثًا/ المغالطات:

تُعرّف المغالطة بأنها: قولٌ مُؤَلَّفٌ من قضايا شبيهة بالقطعية، أو بالظنية، أو بالمشهورة[1].

والمغالطات تعتمد على الأكاذيب، والتزييفات، والتحريف، والإيهام، وإظهار بعض الأمر وإخفاء بعضه، "ويقصد بها: اصطناع مقدمات مزيفة مزخرفة توهم بصحتها، فتسوق فِكرَ من يُراد إقناعه بالباطل من حيث لا يشعر، حتى تُوقعه في الغلط، وهو يحسب أنه على صواب، فيقبل الباطل الذي يساق إلى الاقتناع به، ويظنه حقًا، فيعتقد صوابه، ويؤمن به، ثمّ يدافع عنه ويبشر به"[2].

قلت: ونحن في زمن كثرت فيه المزالق والحيل والأكاذيب، وتنوعت فيه المغالطات الجدلية، ويلاحظ هذا – دون عناء – المتتبعُ للحوارات والندوات والمناظرات، التي تزخر بها القنوات الفضائية والصحف والمجلات.

ومن تلك المغالطات في قراءة التراث الإسلامي: الانتقائية، التي لا يمكن أن تكون منهجية في الحكم مطلقًا، وهذا ما يضرب على وتره هؤلاء المجترئون على التراث الإسلامي، فيعمدون إلى النص فيحذفون منه ما يغير المعنى المراد، وكذلك يقتصرون على ذكر بعض النص وترك بعضه الآخر، وقد يكتفي المغالط المحتال بحذف كلمة أو جملة، أو حرف من كلمة، إذا كان ذلك يفسد دلالة النص أو يُغيِّرُها، أو حذف شرط أو قيد في الموضوع، وهذا النوع من المغالطات يستخدمه المستشرقون والمبشرون، بغرض إيقاع القارئ في مفاهيم فاسدة عن الإسلام.

وقد يعمد هؤلاء إلى قول شاذ أو ضعيف متهالك قد ردّه أهل العلم وفنّدوه وبيَّنوا خطأه، فينبشه من جديد، ويُعيد نشّره على أسماع الناس؛ ليجعله حجة على أهل الإسلام، وقد يلتقط آراء وأقوال ضعيفة منسوبة إلى فرق غير معترف بها أصلًا، ومردودٍ عليها من جمهور المسلمين، فيأتي بها ويعتبرها هي المفاهيم المعتمدة.

---

(١) التعريفات للجرجاني (ص٢٢٣) دار الكتاب العربي – بيروت، ط١ – ١٤٠٥هـ.

(٢) كواشف زيوف لعبد الرحمن الميداني (ص١٢٣).

رابعًا/ الانبهار بالثقافة الغربية الحديثة:

لا تُوجد أمة من أمم الأرض الآن تملك تراثًا كالذي تملكه الأمة الإسلامية في تنوعه وكثرته، وفي الوقت نفسه لا يُوجد تراث تعرَّض للطعن والتشويه والتغبيش بالقدر الذي تعرض له تراثنا الإسلامي، وهذا أتى من قبل أعداء الأمة الإسلامية من المستشرقين ومن لفَّ لفّهم من المفتونين بالحضارة الغربية، الذين ورثوا مناهج أساتذتهم وبنوا عليها، فعملوا على إظهار التراث الإسلامي في صورة تنتابها الضآلة والتخلف، وأنه حجر عثرة في سبيل تقدم الأمة ونهضتها، "وقرروا أن الأسس التي علينا أن نُحدِّث حياتنا على هديها، هي المقاييس التي ترتضيها الحياة الغربية، فعلى مقدار الاقتراب منها تكون درجة تحضُّرنا، وأن شيئًا من التحضر لن يتم ما لم ننسلخ من الماضي بكل ما فيه"[1]. ومعلوم أن تطبيق منهج الحداثة الغربية على التراث الإسلامي يؤدي بنا إلى القطيعة مع التراث قبل التعرف عليه، ومن قبل ذلك تأثيره الضار بالهوية الإسلامية وطمسها.

ولم يأتِ هذا الانبهار من فراغ؛ بل نتيجة لخطوات كثيرة خطاها أعداء الإسلام في محاولة لتغريب حياة المسلمين وإغراقهم بالثقافة الغربية، لقد خاض معركة التغريب في بداية الأمر غربيون، كان على رأسهم المبشرون والمستشرقون، وبعد ذلك استطاع الغرب أن يُجنِّد من أبناء العرب والمسلمين جنودًا في كتائب التغريب، تُسبِّح أقلامهم وتلهج ألسنتهم بالثناء على الحضارة الغربية آناء الليل وأطراف النهار، حتى لقد قال أحدهم مُعبِّرًا عن شغفه بالحضارة الغربية: «كلما زادت معرفتي بالشرق زادت كراهيتي له، وشعوري بأنه غريب عني، وكلما زادت معرفتي بأوربا، زاد حبّي لها وتعلُّقي بها، وزاد شعوري بأنها مني وأنا منها، هذا هو مذهبي الذي أعمل له طوال حياتي سرًا وجهرًا، فأنا كافر بالشرق مؤمن بالغرب»[2].

ورحم الله أمير الشعراء شوقي[3] حين قال ردًّا على هؤلاء، وكاشفًا لسوء نياتهم:-

---

(١) اغتيال العقل - محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية لبرهان غليون (ص١٩٥).

(٢) اليوم والغد لسلامة موسي (ص٤١) القاهرة ١٩٩٤م.

(٣) أحمد شوقي بن علي بن أحمد شوقي (١٢٨٥-١٣٥١هـ/ ١٨٦٨-١٩٣٢م): أشهر شعراء العصر الأخير، يلقب بأمير الشعراء، مولده ووفاته بالقاهرة، تعلَّم في بعض المدارس الحكومية، وأرسله الخديوي توفيق سنة ١٨٨٧م إلى فرنسا، فتابع دراسة الحقوق، واطلع

قُم في فَمِ الدُنيا وَحَيِّ الأَزهَـرا ... وَانثُر عَلى سَمعِ الزَمانِ الجَوهَرا
لا تَحـذُ حَـذوَ عِصابَةٍ مَفتونَـةٍ ... يَجِدونَ كُلَّ قَديمِ شَيءٍ مُنكَرا
وَلَوِ اِستَطاعوا في المَجامِعِ أَنكَروا ... مَن ماتَ مِن آبائِهِم أَو عُمِّرا
مِن كُلِّ ماضٍ في القَديمِ وَهَدمِهِ ... وَإِذا تَقَدَّمَ لِلبِنايَـةِ قَصَّـرا[1]

وهذه الدعوة إلى الحداثة ورفض القديم فكَّكت العلاقة مع التراث، وكأن الماضي والحاضر لا يجتمعان، مع أنه ليس كل قديم منبوذ، ولا كل جديد مرحب به ومقبول.

*****

المبحث السادس

(آليات فهم التراث الإسلامي، والتعامل معه)

المعيار والضابط في قراءة وفهم التراث الإسلامي هو العقل الناقد، والنظر الفاحص، والتحقيق العلمي الدقيق، بأن نأخذ من التراث ما هو حي وصالح ومعقول، ونرفض ما هو ميت وفاسد وغير معقول، وحين نرفضه نأخذ حِذْرنا أن نقع فيما وقع فيه من سبقنا.

والمنهج الذي نستطيع أن نعيش به عصرنا الحاضر هو أن نقرأ التراث بعيدًا عن المعاصرة المغتربة الفاقدة للهوية، وكذلك مبتعدين عن غياب ذاتنا الحاضرة في التراث، وذلك وفق آليات محددة أعرضها في الآتي:

على الأدب الفرنسي، وعاد سنة ١٨٩١م، عالج أكثر فنون الشعر: مديحًا، وغزلًا، ورثاءً، ووصفًا، ثم تناول الأحداث السياسية والاجتماعية في مصر والشرق والعالم الإسلامي، فجرى شِعْرُه على كل لسان. الأعلام للزركلي (١/ ١٣٦، ١٣٧).

(١) الشوقيات لأحمد شوقي (١/ ١٥١) دار العودة – بيروت ١٩٨٨م.

١- التوظيف:

إذا كان التراث الإسلامي له قيمته، وله احترامه في نفوسنا، فإنه ينبغي ألا يُكتفى بهذا الاحترام والتقدير بنقل التراث الإسلامي ونشره، وإنما ينبغي توظيفه من جديد، فإن البحث عن جذور الشيء وإظهارها لا يكفي؛ بل لا بد من تغذية الجذور حتى تحقق ثمرة ونموًا من جديد، "فالعقول الجبارة حقًا، هي التي تكافح من أجل دمج معطيات التراث في مركب كبير شامل، هو الحياة الحضارية النامية والمتطورة وفق الأصول الربانية الهادية، وفي خدمة الأهداف السامية التي تسعى إلى بلوغها"(١).

والتراث الإسلامي غني بالتجارب والأساليب التي تسعفنا بصور شتى في إصلاح الشئون الحياتية التي نحياها اليوم، وفي إعمار الأرض التي نعيش عليها، إذا ما استطعنا توظيف هذه الصور بفهمٍ ووعي.

٢- الاعتبار:

وذلك بالنظرة المتأمِّلة في تراثنا الإسلامي بعلومه المختلفة، وما فيه من نجاح أو إخفاق، وهذا الاعتبار أمرنا الله تعالى به في مواضع كثيرة من كتابه، قال الله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾(٢)، وقال تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾(٣).

فأخذ العبرة والعظة ممّا حدث للماضين في نجاحاتهم وانتكاساتهم لا يجعلنا نقع فيما وقعوا فيه من أخطاء، وتجعلنا ننطلق فيما أبدعوا فيه، ونؤسس عليه. ومواطن الاعتبار في التراث الإسلامي أكثر من أن تحصى.

٣- الاستلهام:

وذلك بأن نأخذ من التراث الإسلامي وما فيه من مواقف منيرة حافزًا ودافعًا نحو الحضارة والتقدم، بأن نركِّز على تلك الصور التي فيها مواقف البطولة، وروح التضحية والعطاء والبذل في سبيل الله، تلك

---

(١) تجديد الوعي لعبد الكريم بكار (ص١٥٨).

(٢) سورة يوسف: من الآية (١١١).

(٣) سورة الحشر: من الآية (٢).

المواقف التي نجدها في سيرة الأفذاذ من هذه الأمة الإسلامية، وكذلك القيم والأخلاق التي كانت سائدة في مجتمع المسلمين، وأن نركِّز في ذلك على الجوهر لا المظهر؛ لاختلاف مراحل الحياة السابقة عن مراحلها اللاحقة، "فالإصرار على نقل الأشكال التي استهلكها تقادم الزمن وتطور الحاجات، سيكون قريبًا من نبذنا المضامين الخيرة لها"(١).

٤- التجاوز:

سادت في الماضي أشياء لا ينبغي التركيز عليها؛ بل تجاوزها، وعدم الاهتمام بها، لا سيما ما أنتجه العقل البشري في مراحل الجمود والانحطاط، وتوقف الحضارة الإسلامية عن النمو والعطاء، وكذلك ما كُتب في الأزمنة التي قعد الفكر فيها عن الإنتاج، وساد التعصب والتقليد، وحين أُلِّفت كتب السحر والعرافة والتنجيم، وانفصل الفكر عن الواقع.

٥- النقد:

إن الانتفاع بالجيد وتجنب الرديء فيما يرثه الأبناء من الآباء والأجداد حق لهؤلاء الأبناء، فمن حقهم تسليط الضوء على ما ورثوه، ومحاولة الانتفاع بالجيد وتجنب الرديء، ونقده وبيان ما فيه من أخطاء؛ لذا فالدعوة إلى غربلة التراث الإسلامي ينبغي ألا تُفْهم بصورة خاطئة، وهي أخذ الإيجابيات وترك السلبيات، وإنما الفهم الصحيح أن نستفيد من صوابِ التراث الإسلامي وخطئِه، ومن إيجابياته وسلبياته، فما فيه من صواب وإيجابيات تخطَّاها الزمن نبني عليها، وأما الخطأ والسلبيات تظل بمثابة إنذار نأخذ منه الحذر، حتى لا نقع فيما وقعوا فيه في الأخطاء المشابهة.

ولم يَخْلُ عصر من عصور هذه الأمة الإسلامية من صفوة من العلماء والمفكرين النقاد الذين كان لهم دور بارز في خدمة التراث الإسلامي، باستيعابه ونخله وغربلته، ثم البناء عليه وانتقاء النافع منه، فميزوا بين الأصيل والدخيل، والصحيح والسقيم، والغث والسمين، وسلموا بأنه لا يؤخذ كله ولا يترك كله، وأنه لا انتفاع في الحاضر إلا بالاستفادة من الماضي، ولا مستقبل لأمة ضيعت تراثها وتنكرت له، وكان

(١) من أجل انطلاقة حضارية لعبد الكريم بكار (ص٣٨).

للسلف باع في النقد والتمحيص، "وما زال العلماء قديما وحديثا يردُّ بعضهم على بعض في البحث وفي التواليف، وبمثل ذلك يتفقه العالم، وتتبرهن المشكلات"[1].

ولما كانوا يردُّون الأباطيل والأهواء، لم يَرُج في زمانهم الدخيل من الأفكار، أو الزائف من الآثار، فالتراث الإسلامي لا يخلص ويستقيم لهذه الأمة إلا بعد غربلته ونخله، وتمحيص النافع والصالح لزماننا، بشرط سلامة المقصد، وسداد المنهج، واتباع قواعد منهج النقد والنظر عند علماء الأمة المعتبرين حتى نسلم من الانحراف، فلا تقديس ولا ازدراء للتراث الإسلامي.

وهذا التمحيص والنظر والنقد لا يسلم لكل أحد، أنما هو للعلماء الثّقات، الذين تمرَّسوا منهج نقد التراث وآراء الرجال، ورسوخ أقدامهم في علم المنطق الذي يعصم الذهن عن الوقوع في الخطأ، وأصول العقيدة، وعلوم العربية، وأصول الفقه، وعلم الجرح والتعديل، ومقاصد الشريعة، وتلك علوم من لم يتمرّس بها لا يستفيد من التراث الإسلامي، ولا يستطيع غربلته ونخله، أما من ظن أنه يستطيع ذلك ممن نراهم ليل نهار على شاشات الفضائيات، ممن تثقَّفوا بالصحف والمجلات، ويلتقتون كلمة من هنا أو هناك، وبدءوا يكتبون عن الإسلام أي شيء، فانتظموا في سلك المثقفين، وأُطلِق عليهم اسم المفكر الإسلامي، وهم في حقيقة الأمر ومبناه يركزون على ما يشوش أفكار الناس ويفسد عليهم دينهم، فهؤلاء وأمثالهم لا بد من تأديبهم، "كما فعل عمر رضي الله عنه مع أعرابي جاء إلى المدينة يسأل عن غرائب العلم، يقال له صبيغ بن عسل التميمي[2]، فصرفه عمر عن ذلك، ودعا بعراجين النخل وأدبه، وأمر ألا يجالسه أحد من المسلمين"[3].

لذا.. فالطريقة المثلى في قراءة التراث تتمثل في "القراءة المنهجية: التي نبتعد فيها عن القبول المطلق، أو الرفض المطلق، أو الانتقاء العشوائي.

---

(١) سير أعلام النبلاء للذهبي (١٢/ ٥٠٠) مؤسسة الرسالة، ط٣ – ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

(٢) صبيغ بن عسل، ويقال: صبيغ بن شريك، من بني عسل ابن عمرو بن يربوع بن حنظلة التميمي البصري، الذي سال عمر بن الخطاب عما سأله فجلده، وكتب إلى أهل البصرة أن لا يجالسوه. الوافي بالوفيات للصفدي (١٦/ ١٦٣) دار إحياء التراث – بيروت ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

(٣) تاريخ دمشق لابن عساكر (٢٣/ ٤١٠) دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

والقراءة التكاملية: في جوانبه الفكرية والنصية والعرفانية، وكذلك في مصادره التي تعالج نواحيه المختلفة وعلومه المختلفة.

والقراءة الإحيائية: بالبحث عن مناهجه للاستفادة منها، وصياغتها، وبيان كيفية تشغيلها في ظل مقتضيات عصرنا.

والقراءة العادلة: بعيدًا عن نزع التراث عن زمنه وظرفه التاريخي وقياسه بمفاهيم عصرنا ومصطلحاته"[1].

إننا بحاجة اليوم إلى صياغة منهج استقرائي دقيق يمكننا من حماية تراثنا من كل دخيل؛ فلقد وضع هؤلاء العلماء السابقون في أعمالهم ركائز راسخة للنظر إلى النص من خلال إطاره التاريخي واللغوي، وما يدل عليه السياق من دلالات.

فإذا أردنا أن نقرأ تراثنا علينا أن نقرأه بصفتنا أبناء له وأمناء عليه، وأن يكون التعامل في إطار احترام للجهد البشري المبذول، مع ضرورة وضعه في سياقه الصحيح زمانًا ومكانًا، وإمكانية القياس عليه تبعًا للقواعد المعروفة، مع ضرورة أن يمارس تلك العملية متخصصون مؤهلون قادرون على ذلك، حتى لا ينتج غيرهم أفكارًا مشوهة تزيد من الهوة بين الأمة وتراثها.

*****

الخاتمة

بعد هذه الإطلالة الموجزة على مفهوم التراث الإسلامي، وخصائصه، والاختلاف المنهجي في قراءته، يمكن في خاتمة هذا البحث أن أوجز أهم النتائج والتوصيات التي توصلت إليها، وهي كما يلي:

(١) كيف نتعامل مع التراث الإسلامي لـ د/ علي جمعة (ص١٩٨).

أولًا/ النتائج:

١- الحدود الزمنية للتراث الإسلامي تتسع لتشمل كل إنتاج فكري، ومنجز علمي وصل إلينا مدونًا مكتوبًا أو شفويًا، ورحل صاحبه.

٢- الوحى الإلهى لا يقبل الانتقاء والاختيار منه، أو محاولة تطويعه للواقع، أو التفكير في توظيفه لتحقيق مصالح خاصة أو عامة، أما المنجزات البشرية الحضارية، فإنها قابلة للانتخاب والتوظيف وفق الرؤية المعاصرة، وظروف الزمان والمكان، وتغير الوقائع والأحداث.

٣- الجديد قد يكون أحيانًا امتدادًا للقديم، فلا مانع من قبوله، ولا تناقض بين الجديد الصالح، وبين القديم الصالح.

٤- التراث الإسلامي محرك ودافع للأمة الإسلامية نحو نهضتها، واستعادة مكانتها، وقيادة ركب الإنسانية كما قادتها من قبل.

٥- التراث الإسلامي تعرَّض لتحريف وتزييف كثير خلال مراحل التاريخ الإسلامي؛ وذلك بسبب اختلاف مناهج النظر والتلقي في قراءة التراث، فكلٌ يقرأ التراث الإسلامي حسب مشاربه ومرجعيته الفكرية.

ثانيًا/ التوصيات:

١- يجب ألا يتكلم في علوم الدين والشريعة إلا أهل الاختصاص، لا سيما في ظل الهجمة على تراث أمتنا، فحرية الرأي حق للجميع، لكنها ليست مِلكًا للجميع.

٢- ضرورة مواجه العبث بتراث الأمة الإسلامية بوضع قوانين رادعة من قِبَل أجهزة الدولة، ولا يُكتفى بردِّ العلماء، فلا يمكن أن نرى مَن لا يملك مؤهلات شرعية يخترع فقهًا جديدًا، ويمسخ كلَّ ما قدمه الأئمة الأفذاذ طوال تاريخنا، كما هو مشاهد مؤخرًا في وسائل الإعلام.

٣- وضع حدّ لإثارة البلبلة حول المسلَّمات والثوابت الإسلامية، وزرع الشكوك فيما هو معلوم من الدين بالضرورة من داخل المجتمع الإسلامي؛ لأن ذلك يشكل خطرًا على الدين والمجتمع.

والله من وراء القصد، وهو سبحانه نعم المولى ونعم النصير، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلّ اللهم وسلم وزد وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

*****

أهم المراجع

أولًا/ القرآن الكريم، كلام رب العالمين.

ثانيًا/ مراجع متنوعة:

١- الإسلام والتحديات المعاصرة لمحمد عمارة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٤ - ٢٠٠٩م.

٢- الإسلام والمستشرقون لأبو الحسن الندوي، مجلة البعث الإسلامي ١٤٠٢هـ.

٣- إعادة النظر في كتابات العصريين لأنور الجندي، طبعة دار الاعتصام للطبع والنشر والتوزيع.

٤- الأعلام لخير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي، دار العلم للملايين، ط١٥ - ٢٠٠٢م.

٥- اغتيال العقل - محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية لبرهان غليون، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء - المغرب، ط٤ - ٢٠٠٦م.

٦- البحث العلمي: مفهومه، أدواته، أساليبه لـ د/ ذوقان عبيدات وآخرون، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع - عمان - الأردن.

٧- تاريخ دمشق لأبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

٨- تجديد الوعي لعبد الكريم بكار، دار القلم - دمشق، ط١ - ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٩- التراث والمعاصرة لأكرم ضياء العمري، سلسلة كتاب الأمة، ط١ - شعبان١٤٠٥هـ.

١٠-التعريفات لعلي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، دار الكتاب العربي - بيروت، ط١ - ١٤٠٥هـ.

١١-الجامع لأحكام القرآن لأبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي – تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط٢ - ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

١٢- سلسلة مكتبة الدراسات الأدبية لشوقي ضيف، دار المعارف - القاهرة ١٩٨٧م.

١٣-سنن الترمذي لمحمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى - تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي – بيروت ١٩٩٨م.

١٤-سير أعلام النبلاء لشمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، مؤسسة الرسالة، ط٣ - ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

١٥-الشوقيات لأحمد شوقي، دار العودة – بيروت ١٩٨٨م.

١٦-صبح الأعشى في صناعة الإنشا لأحمد بن علي القلقشندي، دار الفكر - دمشق، ط١ - ١٩٨٧م.

١٧-صحيح الترغيب والترهيب لمحمد ناصر الدين الألباني، مكتَبة المَعارف لِلنَشْرِ والتوزيْع – الرياض - المملكة العربية السعودية، ط١ - ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

١٨-الغارة على التراث لجمال سلطان، مكتبة السنة - الدار السلفية للنشر العلمي، ط١ - ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

١٩-قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث لمحمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي، دار الكتب العلمية – بيروت - لبنان.

٢٠-كواشف زيوف لعبد الرحمن حبنكة الميداني، دار القلم – دمشق، ط٢ - ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

٢١-كيف نتعامل مع التراث الإسلامي لـ د/ علي جمعة محمد، مجلة قضايا إسلامية معاصرة (العدد الخامس) ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

٢٢-لسان العرب لأبو الفضل محمد بن مكرم بن على جمال الدين ابن منظور، دار صادر - بيروت، ط٣ - ١٤١٤هـ.

٢٣-مدخل إلى التراث العربي والإسلامي لخالد فهمي، مركز تراث للبحوث والدراسات، ط١ - ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٦م.

٢٤-المستشرقون والتراث لعبد العظيم الديب، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع - المنصورة، ط٣ - ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

٢٥-المعاصرة في إطار الأصالة لأنور الجندي، دار الصحوة - القاهرة ١٤٠٧هـ.

٢٦-المعجم الأوسط لسليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني، دار الحرمين - القاهرة.

٢٧-معجم مقاييس اللغة لأحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل - بيروت ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

٢٨-من أجل انطلاقة حضارية لعبد الكريم بكار، دار القلم - دمشق، ط٤ - ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.

٢٩-مناهج تحقيق التراث بين القدامي والمحدثين لمحمود رمضان، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط١ - ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م.

٣٠-الموسوعة العربية العالمية لمجموعة من العلماء والباحثين، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع - الرياض، ط٢ - ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

٣١-موقف إزاء التراث لعماد الدين خليل، مجلة المسلم المعاصر (العدد التاسع) مارس١٩٧٧م.

٣٢-نظرية التراث لفهمي جدعان، دار الشروق للنشر والتوزيع – عمان - الأردن ١٩٨٥م.

٣٣-الوافي بالوفيات للصفدي، دار إحياء التراث - بيروت ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

*****

البحث السابع

منهج قراءة التراث الإسلامي، بين فهم الحداثيين وفهم جماعات الغلو والجمود

إعداد/ محمد عبد الله عبد الله متولي

بسم الله الرحمن الرحيم

مُقدِّمة

الحمد لله الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، وكفى بالله شهيدًا، والصلاة والسلام على أشرف خلق الله وخاتم الأنبياء وسيد المرسلين، سيدنا محمد ﷺ وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد؛

فالدعوة لإعادة قراءة التراث الإسلامي بمنهجية علمية وفكرة وسطية، ليست من قبيل المفاخرة بذلك التراث، أو التغني بأمجاده، أو الشوق والحنين إليه؛ بل لنستمد منه العلوم والأفكار التي توقفنا على ماضينا، وتصلح لنا حاضرنا، وتضيء لنا مستقبلنا، فقد كان له دورٌ عظيمٌ في تبليغ دعوة الله ﷻ وإرشاد الناس إلى سبل النجاح والفلاح في الدنيا والآخرة، كما كان له أثرٌ كبيرٌ في العمل على شرح قواعد الدين الإسلاميّ ونشر تعاليمه الوسطيّة السمحة بين الأفراد والمجتمعات.

ولقد كثُرت الدعوات إلى قراءة جديدة للتراث الإسلامي في الوقت الحاضر؛ فمنهم من يدعو إلى ذلك عن حُسن نية ورغبة في تحقيق استمرارية حفظ التراث والإبقاء عليه، ومنهم من يفعل ذلك هدمًا له وقضاءً عليه؛ لذا وجب الالتفات إلى تلك الدعوات، وأخْذ ما فيها من خير وترك ما فيها من شر؛ وذلك لتيسيره وإعادة قراءته وتطبيقه على أرض الواقع، وكذلك أيضًا من أجل غلق الباب على من يتربّص بعلماء المسلمين، مدعيًا الشبهات والأباطيل في عموم تراثهم العظيم.

وممّا تجدر الإشارة إليه أن كثيرًا من أبناء الأمة قد فطنوا إلى قيمة هذا التراث، وأدركوا أنه كنز الأمة الذي إليه تهرع، ومنبعها الصافي الذي منه تتضلع، وغذاؤها الذي تنهل منه حتى تشبع، ومصدر كل مفكر عاقلٍ ومبدع، ومسلك قويم له التجارب والمناهج تخضع، وذاكرة حافظة وعقل متسع، وما من أمة تبني مجدها إلا إليه ترجع، فحاضر الأمة من ماضيها متفرع، ومستقبلها ما هو إلا صرْح تراكمي مرتفع.

ومع ذلك فقد وجدت الأمة الإسلامية نفسها مستهدفةً في هويتها وذاكرتها؛ بل ومستقبلها من قِبَل تيارات متعددة، تجهل القراءة الصحيحة للتراث الإسلامي من ناحية، وتخلط بين قراءة نصوص الوحي الإلهي وبين نصوص التراث الفكري الإسلامي من ناحية أخرى، من أبرز تلك التيارات مايلي:

أولًا/ تيار جماعات الغلو والجمود والتقليد والتغني بالأمجاد.

ثانيًا/ تيار دعاة الحداثة والعصرانية والثورة على التراث.

ثالثًا/ تيار المتهكمين من المستشرقين والمتهجمين على التراث.

رابعًا/ تيار المتطفلين النكرات والمتجرئين على التراث.

فهؤلاء من أعداء القراءة العصرية للتراث الإسلامي، والذين يعملون دائمًا على تشويه صورته، ويشيعون أنه ثقافة تُعاند الحياة، وتؤسس للعنف والقتل والإرهاب، وتدعو إلى انتهاك حقوق المرأة والإنسان.

ومن هنا كانت الحاجةُ ماسّةً والضرورةُ ملحّةً إلى التمييز بين القراءة التقديسيّة لنصوص الوحي الإلهي المنزل، وبين القراءة التقويمية لنصوص التراث الفكري غير المعصوم، قراءة واعية غير مجتزءة، بصورة تحمل على إحياء ذلك التراث بعد غربلته وتنقيته من شوائب الفكر وسقيم الآراء؛ للإفادة منه في حياتنا المعاصرة؛ ومن ثم فقد كانت دعوة الأزهر الشريف - قلعة العلم ووجهة العلماء – تلبية لهذه الحاجة، واستجابة لتلك الضرورة، من أجل العمل على إحياء قراءة التراث الإسلامي قراءة صحيحة متأنية، وإعادة تقييم القراءات المتعددة له من منظور وسطي في ضوء فقه الكتاب الكريم والسنة النبوية المطهرة؛ وذلك من خلال مؤتمر "قراءة التراث الإسلامي بين ضوابط الفهم وشطحات الوهم"، تحت رعاية فضيلة الإمام الأكبر شيخ الأزهر، الأستاذ الدكتور أحمد الطيب – حفظه الله ومتعه بموفور الصحة والعافية– وأسأله ﷻ أن يبارك في هذه الجهود المباركة، وأن يتوّجها بالفلاح في الدنيا والقبول في الآخرة، وأن يحقق النصر والتمكين للإسلام والمسلمين في كل زمان ومكان، إنه ﷻ أكرم مأمول وأعظم مسئول.

أهمية الدراسة وأسباب اختيارها:

تتلخّص أهميّة دراسة هذا الموضوع وأسباب اختياره في أمورٍ عدّة، من أهمّها ما يلي:

أ- المشاركة في عمليّة إحياء التراث الإسلاميّ وإعادة قراءته، والاستفادة من ذلك في العصر الحاضر والعصور اللاحقة إن شاء الله ﷻ؛ لتحقيق معنى التواصل الفكريّ في مسيرة الأمّة الإسلاميّة؛ ممّا يمنحها قوّةً ذاتية، تجعلها مستعصيةً على شتّى محاولات الاختراق والهدم.

ب- الإسهام في تنقية التراث الإسلاميّ، ممّا لحق به من شوائب الأفكار، وتيسيره وإعادة قراءته وتطبيقه على أرض الواقع؛ حتى لا يساء فهم ديننا الحنيف وتاريخنا المجيد.

ج- العمل على إعادة تقييم القراءات المتعددة للتراث الإسلامي - ما بين مقدّس ومدنّس - والإجابة على إشكاليات غياب المنهجية في هذا الصدد، وإبراز رؤية منهجية متكاملة؛ لتستفيد الأمة من تراثها وتواكب متغيرات عصرها.

د- العمل على التصدي للموج الهادر من الثقافات، التي اتخذت من وسائل التواصل والاتصالات الحديثة، سبيلًا لفرض هيمنتها واقتلاع الأمم والشعوب من جذورها.

مشكلة الدراسة:

تتجلى تلك المشكلة في خطأ الطرح المنهجي والتناول الفكري، من قِبَل الذين يجعلون مفهوم التراث أو الأصالة، في مقابل مفهوم المعاصرة أو التجديد، وانتهاء أمرهم إلى اختيار أحد أمرين:

- إما اختيار التعصب للتراث ومحاربة أي محاولة للتجديد؛ الأمر الذي أفرز التخندق في سجن التشدد المنهجي، والتطرف الحركي، والجمود الفكري.
- وإما اختيار التجديد أو المعاصرة بمعزل عن التراث أو الأصالة، الأمر الذي أدى إلى الدعوة إلى تبني النموذج الغربي في الفكر والنظام، والسعي نحو هدم التراث وسجنه بل والدعوة إلى التخلص منه على رؤوس الأشهاد.

والحقيقة أن هناك طرفًا كبيرًا من العلماء العقلاء والمفكرين الأسوياء، على رأسهم علماء الأزهر الشريف، قد أقروا بأنه لا معاصرة راشدة دون أصالة راسخة، ولا أصالة صادقة دون معاصرة فعالة، فالبون شاسع والفارق كبير بين العقلاء الذين يَعتَبِرون من ماضيهم؛ لمعايشة حاضرهم وبناء مستقبلهم،

وبين الحمْقَى مطموسي الذاكرة الذين يبغون أن يكونوا هم عبرة خبيثة لغيرهم ومثالًا سيئًا لهم؛ لبعدهم عن الاستنارة بهدي أسلافهم الأولين.

ومن هنا.. يتبين أنه لا بد من الوقوف على قدم راسخة في هذه القضية المصيرية، والتي هي القراءة الوسطية للتراث الإسلامي بعيدًا عن جمود الفهم وشطحات الوهم.

منهج الدراسة:

قمت في بحثي – بعون الله و توفيقه – على المنهجين التاليين:

أ- المنهج الاستقرائي: وهو الحكم على الكلّ بما يوجد في جزئياته جميعًا[1].

ب- المنهج التحليليّ، وهو الذي: يعنى فيه الباحث بمناقشة الأفكار، وردّها إلى مصادرها الأصلية ومقارنتها بعضها ببعض وتقويم كل منها[2]، كما أنه لا غنى لي عن الاستفادة من المناهج الأخرى.

المراد من عنوان الدراسة:

يراد من دراستي هذه "التأصيل المنهجي لقراءة التراث الإسلامي من منظور وسطي، بعيدًا عن التضليل الفكري القائم على الإفراط أو التفريط في قراءة ذلك التراث العظيم، حيث إن تشخيص العِلل، وبيان مكامن الخَلل، والنظر في قواعد منهج قراءة التراث الإسلامي ودراسته، هي أَوْلى الأولويات في تأصيل المعرفة الإسلاميَّة، وتصحيح الأصول والغايات قبل أيِّ عملٍ آخَر في مجال البِناء الفِكريِّ والحضاريِّ في الأمَّة.

---

(١) "مناهج البحث العلمي و أدب الحوار والمناظرة" أ.د/ فرج الله عبد الباري (ص٤٢) ط١ – ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

(٢) "الفكر الإداري الإسلامي والمقارن" د/ حمدي أمين عبد الهادي (ص٢٠) دار الفكر العربي، ط٣.

المبحث الأول

مفهوم التراث الإسلامي واتجاهات قراءته

قبل الشروع في بناء المنهجية العلمية، التي تكفل لنا سلامة قراءة التراث الإسلامي، بعيدًا عن الإفراط والتفريط المذمومين، ومن ثم يجب الوقوف على المفاهيم التالية:

أولًا/ المقصود بالتراث:

التراث لغة: كلمة مأخوذة من الورث، والإرث، والميراث، والتراث، وكلها بمعنى واحد، وتفيد "ما يخلفه الرجل لورثته"[1].

ويعرف التراث اصطلاحًا بأنّه: الآثار المكتوبة الموروثة، التي حفظها التاريخ كاملة أو مبتورة فوصلت إلينا[2].

ويعرف التراث الإسلامي خاصة، بأنه: ما سطره العقل المسلم عبر تاريخ الدعوة الإسلامية، سواء أكان المسطَّر من علوم الدين أم من علوم الدنيا، حقًا كان المسطّر أم باطلًا[3].

وبناءً على ما سبق فإن التراث الإسلامي، يقصد به: الآثار الإسلامية المكتوبة الموروثة، التي حفظها التاريخ الإسلامي للمسلمين ووصلت إليهم.

ثانيًا/ المقصود بقراءة التراث:

تعرف قراءة التراث، بأنها: الاستراتيجيات والقواعد التي تحكم القراءة التطبيقية، فتحكم العلاقة بين القارئ والمقروء، وتحدد اتجاهات القراءة وأهدافها وحدودها القصوى؛ لتصبح القراءة عندئذٍ ذات

---

(١) "لسان العرب" العلامة جمال الدين ابن منظور (٢/ ٢٠١) دار صادر – بيروت، ط١ – ١٤١٤هـ.

(٢) "قطوف أدبية – دراسات نقديّة في التراث العربيّ حول تحقيق التراث" أ/ عبد السلام محمد هارون (ص٢٩) مكتبة السنّة، ط١ – ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م. "قراءة عصرية للتراث العربي الإسلامي – منهج وتطبيق" د/ محمد عابد الجابري (١٧/ ٢٥١) بحث بمجلة العلوم الاجتماعية الكويتية (العدد الثاني) ١٩٨٩م.

(٣) "التراث الإسلامي – بين التقدير والتقديس" أ.د/ بكر زكي عوض (ص١٠) سلسلة قضايا إسلامية (عدد١٢٥) رجب١٤٢٦هـ.

بعدين: تفسيري، وتأويلي. وبالتالي تكون قابلية التراث النقدي لسلطة القراءة بحثًا عن رؤيا تتحكم في سياقاته القريبة أو البعيدة[1].

ومن هنا يتبين أن قراءة التراث الإسلامي تعني: الاستراتيجيات والقواعد التي تعمل على توسيع آفاق الحاضر واكتشاف طريق المستقبل، على هدي من الوعي العلمي بالماضي؛ بهدف إعادة إنتاج النص التراثي القديم، وقراءته وفق مفاهيم العصر الحديث.

ثالثًا/ المقصود بمنهج قراءة التراث:

يعرف منهج قراءة التراث، بأنه: الطريق الذي يعصم الناظر في المعرفة الإسلامية من الزلل في النظر والتلقي، والتمحيص والنقد، والقبول والرد في الخلاف؛ حتى يسلم التأصيل والبناء في المعرفة الإسلامية[2].

رابعًا/ المقصود بتجديد التراث:

يقصد بتجديد التراث[3]: التعامل مع التراث القديم، كحقيقة موضوعية قابلة للتجديد، مع المحافظة على بقاء الأصول ثابتة، كما هو الحال في كل عمليات التجديد، بمعنى أن نفرّق – في دائرة الموروث – بين

---

(١) "مراجعات – قراءة وتعريف" يوسف حسن العارف (ص٣٨٠) مجلة جذور - النادي الأدبي الثقافي - جدة - السعودية، محرم١٤٣٠هـ/ يناير٢٠٠٩م، و"قراءة التراث النقدي" د/ جابر عصفور (ص٢٠ وما بعدها) مركز عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط١- ١٩٩٤م، و"التراث في رؤية عصرية" د/ محمد حسن عبدالله (ص٣) الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨م.

(٢) "منهج قراءة التراث الإسلامي - بين تأصيل العالمين وانتحال المبطلين" أ.د/ أبو جميل الحسن العلمي (ص١١١) دار الكلمة للنشر والتوزيع- المنصورة، ط١- ٢٠١٢م.

(٣) المجدد قد يكون شخصًا بعينه، كالخليفة الراشد سيدنا عمر بن عبد العزيز، أو الإمام الشافعي، أو الإمام الغزالي، وهو ما اتجه إليه الأكثرون.وقد يكون المجدد جماعة متعددة في قُطْر واحد، أو جملة أقطار في مجال واحد أو عدة مجالات، من كل من يقوم على ثغرة من ثغور الإسلام. وقد يكون المجدد مدرسة أو حركة فكرية أو تربوية أو جهادية، تقوم بدورها في حركة الإيقاظ والإحياء والتجديد. "المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر الهجري" أ/ عبد المتعال الصعيدي (ص٩ وما بعدها) مكتبة الآداب – القاهرة ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

ثوابت وبين متغيرات، نستبقي الأولى كما هي، وننطلق في ضوء بقائها وثباتها إلى تجديد الثانية، ونحقّق من خلالهما – معًا – حركة التطور، أو ما يسمى "الأصالة والمعاصرة"[1].

خامسًا/ أهم اتجاهات قراءة التراث الإسلامي:

أفرزت حركات الإصلاح الفكري اتجاهات كثيرة لقراءة التراث الإسلامي، من أجمعها وأشهرها ما يلي:

١. **الاتجاه التراثي**: هو الاتجاه الذي يحاول أن يرجع بالأمة إلى سالف عهدها، بعيدًا عن كل ما أفرزته الحضارة الحديثة بكل معطياتها الحضارية، ويمثل هذا الاتجاه جماعات الغلو والجمود.

٢. **الاتجاه التحديثي**: هو الاتجاه الذي يدعو إلى الأخذ بأنماط الحضارة الغربية، متجاوزًا تراث الأمة إذا اصطدم بمعطيات الحضارة الحديثة، ويمثل هذا الاتجاه مجموعة ممن يطلق عليهم التنويريون أو الحداثيون.

٣. **الاتجاه الانتقائي**: هو الاتجاه الذي يرى ضرورة المحافظة على الأصول التراثية للأمة، مع ضرورة الأخذ بمنجزات الحضارة الحديثة في مجال العلوم والتكنولوجيا والأمور الحياتية التي تمثل قدرًا مشتركًا بين كل الحضارات، ويمثل هذا الاتجاه دعاة الوسطية والاعتدال[2].

وبالنظر في هذه الاتجاهات، يتبين أن أوسطها وأعدلها، هو الاتجاه الانتقائي الوسطي، ومن ثم فإنه ينبغي أن يظل هذا المنهج الوسطي بأفكاره وآرائه متواصلًا بلا انقطاع، ما دام الإنسان في هذا الوجود، حيث إنّ مُهمّة اللاحق وفرصته أفضل دائمًا من فرصة السابق عليه[1].

---

(١) "التراث والتجديد – مناقشات وردود" أ.د/ أحمد الطيب (ص١٧) هدية مجلة الأزهر، شعبان١٤٣٥هـ.

(٢) "الإسلام رؤية حضارية" أ.د/ محمد عبد الستار نصار (ص٨٩ – ٩٢) سلسلة قضايا إسلامية (عدد٥١) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م. و"منهج قراءة التراث الإسلامي – بين تأصيل العالمين وانتحال المبطلين" أ.د/ أبو جميل الحسن العلمي (ص١٨). و"إشكاليات المنهج وآليات قراءة النص التراثي" د/ قرى مجيد (ص٨٨) ضمن فعاليات مؤتمر(النقد الأدبي والعلوم الإنسانية) المغرب ٢٠١٧م.

المبحث الثاني

منهج قراءة التراث الإسلامي لدى الحداثيين ومظاهره الانحرافية

يكمن خطر منهج قراءة التراث الإسلامي لدى الحداثيين أو العصرانيين(٢) في التنكر والانقطاع المتعمد عن كتب التراث، حيث يصفونها بالكتب الصفراء القديمة، التي لا تتناسب مع عصر التقدم والتنوير، وتكمن خطورة هذا التوجه في أن الذي يتنكرون له من كتب في العقيدة أو الفقه أو التفسير أو الحديث، وسائر التراث، إنما يمثل بمجموعه الإسلام، فإلغاؤه يعني إلغاء الإسلام ذاته(٣).

أهم مظاهر انحرافات مناهج الحداثيين في قراءة التراث الإسلامي:

تظهر أهم الانحرافات التي لحقت بمناهج الحداثيين أو العصرانيين في قراءة التراث الإسلامي فيما يلي:-

(١) أشار إلى ذلك الإمام أبو بكر الرازي، قائلًا: «اعلم أنّ كلّ متأخّر من الفلاسفة إذا صرف همّته إلى النّظر في الفلسفة وواظب على ذلك واجتهد فيه و بحث عن الذي اختلفوا فيه لدّقته وصعوبته، علِم علْم من تقدّمه منهم وحفظه واستدرك بفطنته وكثرة بحثه ونظره أشياء أُخَر؛ لأنه مهر بعلم من تقدّمه و فطن لفوائد أخر واستفضلها؛ لذا كان البحث والنّظر والاجتهاد يوجب الزيادة والفضل». "أعلام النبوة" أبو بكر الرازي (ص٣٥) د.ط.ت. و"مناهج العلوم وفلسفتها من منظور إسلامي" أ.د/ محمود حمدي زقزوق (٥/ ٩٤٨ – ٩٥٢). و"مجلة الأزهر" (عدد٩٠) جمادى الأول١٤٣٨هـ/ فبراير٢٠١٧م.

(٢) يقصد بالحداثيين أو العصرانيين: تلك الاتجاهات التي تقدم العقل على النقل، وتجعل العقل مصدرًا من مصادر المعرفة وحكمًا على النصوص؛ بغرض تطويع أحكام الدين ونصوصه إلى حاجات العصر، وعمدتهم في ذلك ما تؤديه إليه عقولهم، مما يعتبرونه مصلحة توجب تقديمها بحجة روح الإسلام. "التجديد بين الإسلام والعصرانيين الجدد" أنس بن محمد جمال أبو الهنود (ص٧٢، ٧٣) رسالة ماجستير – جامعة غزة ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م. و"المثقف العربي بين العصرانية والإسلامية" عبد الرحمن بن زيد الزنيدي (ص٦٨، ٦٩) دار كنوز أشبيليا – السعودية، ط١ – ٢٠٠٩م.

(٣) "الاتجاهات العقلانية الحديثة" ناصر عبد الكريم العقل (ص٣٧٠ وما بعدها) دار الفضيلة – الرياض، ط١ – ٢٠٠١م. و"التجديد بين الإسلام والعصرانيين الجدد" أنس بن محمد جمال أبو الهنود (ص٨١).

أولًا/ الانبهار بتيار الحداثة والثورة على القديم:

يتمثل "تيّار الحداثة" في طائفة من العلمانيين المفتونين ببريق الحداثة[1]، والاعتداد بسلطان العقل، ومعارف الغرب، مع الإزراء بعلوم السلف، والتنكر لمآثر الماضين، بدعوى تخلفها عن روح العصر، وأكثرهم مَرَدُوا على المخاتلة والالتواء، وانسلخوا من العلم والدين انسلاخ الأفاعي الرقطاء، فصاروا يضاهون بسخافتهم علوم الراسخين، ويطاولون الأكابر في قلة حياء، وقماءة دين، وكبرياء صاغرين، يزعمون بذلك تجديدًا للتراث، وتحديثًا للمجتمع؛ حتى يلحق بركب العولمة، وحالهم مع هذه الشريعة كحال من جاء إلى شاطئ بحر خضم متلاطم الأمواج، فسكب قليلًا من الماء على الرمال، ثم قال: هذا بحر ثان فانظروا إليه!!

---

(١) اختلفت هذه الطائفة إلى طرائق ومدارس:

١- فمنهم من جرّد التراث من أخص خصائصه، أعني: "النص المقدس"، أو "قداسة النص"، واستبدل بها ما يسمى عندهم بـ"تفكيك المقدس".

٢- ومنهم من حصر التراث أصولًا وفروعًا في فترة تاريخية منتهية، وهؤلاء هم أصحاب مذهب "تاريخانية النص".

٣- ومنهم من أحال التراث برمته إلى أصول مادية؛ ليسلك به في درب المذاهب المادية التي تتوقف عند حدود المحسوس، ولا تعترف بما وراء العالم المادي.

٤- ومنهم من لجأ إلى تطبيق علم "الهيرمينوطيقا" في تفسير النص القرآني وتأويله، ونادى بأن فهم النص غير ثابت وليس نهائيًّا، وأن قراءته مفتوحة، ولا فرق في ذلك بين نص أدبي أو نص ديني، والقرآن – عندهم – نص لغوي، تكون في ثقافة عصره وظروفها وتاريخها، ولا يمكن فصله عن بيئته وثقافته التي نزل فيها.

وأصحاب هذا التوجه ينطلقون من التسوية بين النص القرآني المقدس، والنصوص التاريخية، ونصوص التوراة والإنجيل في خضوعها للقراءات الحديثة، غير عابئين بالفروق الدقيقة الحاسمة بين نص القرآن وهذه النصوص. "التراث والتجديد – مناقشات وردود" أ.د/ أحمد الطيب (ص١٣، ١٤).

وقد سخر من أمثالهم[1] أديب العربية والإسلام، الأستاذ مصطفى صادق الرافعي، قائلًا: «وما رأيت فئة يأكل الدليل الواحد أدلتها جميعًا كهؤلاء المجددين في العربية، فهم عند أنفسهم كالجمرة المتقدة، لا يشبعها حطب الدنيا، ولكن غرفة من الماء تأكل الجمرة، وهم مخذولون بقوة الله»[2].

ومن هنا يتبيّن أنّ: أيدي هؤلاء امتدت إلى التراث الإسلامي بمنطق التجني لا التبني، وعملت على مسخه، وتسخيره للإزراء بهذه الأمة، وخدمة أعدائها، وكان لجموح هؤلاء ردة فعل، زادت من حدة تيار الجمود والتقليد ضد همة التغريب والحداثة على التراث.

---

(١) من أمثلتهم: جميل صدقي الزهاوي، الشاعر المتمرد، الذي شك في وجود الله، وسئم كل قديم، ودعا إلى اعتناق "نظرية داروين"، وإلى الثورة على التراث والدين والتقاليد الإسلامية، مختزلًا تخلف المسلمين في حجاب المرأة المسلمة، حيث قال:

سئمتُ كلَّ قديمٍ عرفتُه في حياتي ... إن كان عندك شيءٌ من الجديدِ فهاتِ.

وتبعه على ذلك: أدونيس في كتابه "الثابت والمتحول"، ومحمد عابد الجابري في كتابه "نقد العقل العربي"، وطيب تزيني في كتابه "مشروع رؤية جديدة للتراث العربي في العصر الوسيط"، و كتابه "من التراث إلى الثورة" الذي قرر فيه – من خلال المنهج المادي – التاريخ والتحليل الماركسي للتراث أن كتابات المستشرق الشيوعي "كراتشفوفسكي" صاحب القواعد التقدمية في قراءة التراث الإسلامي تشكل إسهامًا جديًا على طريق إعادة الاعتبار لذلك التاريخ والتراث الإسلاميين.

ثم حسن حنفي زعيم "اليسار الإسلامي" في كتابه "نحن والتراث"، وغالي شكري في مؤلفاته: النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث؛ وأقنعة الإرهاب؛ والبحث عن علمانية جديدة؛ وأقواس الهزيمة؛ ووعي النخبة بين المعرفة والسلطة.

وكذلك فرج فودة في مؤلفاته الساخرة بالتراث وأحكام الشريعة، وفاطمة المرنيسي في كتاباتها عن التراث النسائي في التاريخ الإسلامي، الممعنة في نقل أخبار الكذابين، وغيرهم ممن يستغلون في تحريفهم وكذبهم جهل المسلمين.

ثم محمد عابد الجابري الذي عني زمنًا بإعادة قراءة التراث، وتأثر بالمفكر الفرنسي "باشلار" فجمع أخلاطًا ومزيجًا أيديولوجيًا لإعادة صياغة التراث، حيث يقول: «اللغة والشريعة والعقيدة والسياسة في الماضي والحاضر، تلك هي العناصر الرئيسية التي تتكون منها المرجعية التراثية، التي قلنا: إنه لا سبيل إلى تجديد العقل العربي إلا بالتحرر منها». "منهج قراءة التراث الإسلامي – بين تأصيل العالمين وانتحال المبطلين" أ.د/ أبو جميل الحسن العلمي (ص٢٤ – ٢٦).

(٢) "تحت راية القرآن" أ. مصطفى صادق الرافعي (ص٧) دار الكتاب العربي، ط٧ – ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

ثانيًا/ تعالم النكرات وتطاولهم على التراث الإسلامي:

لقد شقي الفكر الإسلامي، بأفكار هؤلاء المتشبعين بما لم يعطوا[1]، تراهم يضاهون علوم الراسخين، ويحشرون أنفسهم فيما لم يتأهلوا له من الرد على المتقدمين بدعوى أن القوم رجال ونحن رجال، ويشتغلون بالتنظير قبل التأصيل، فيأتون بكل عجيبة، بأفكار غريبة، ورؤى عليلة، لم تعتصم بعلم، ولم تأو إلى ركن وثيق، يضاهون بها صحيح المعرفة الإسلامية في قماءة دين، وكبرياء صاغرين، يسنبتون بذلك بقلًا غثًا في قيعان كدرة، بجانب بحر علوم أهل الإسلام، ويصدق فيهم قول الإمام ابن حزم رَحِمَهُ اللَّهُ: «لا آفة على العلوم وأهلها أضر من الدخلاء فيها وهم من غير أهلها، فإنهم يجهلون ويظنون أنهم يعلمون، ويفسدون ويقدرون أنهم يصلحون»[2].

ومن هنا يتبين أنَّ هذه الطائفة اشتطت في دعوتها، فأطلقت حق الاجتهاد لكل مفكر ومثقف، ولو كان غير مؤهل وغير مستوف لشروط الاجتهاد وضوابطه، وقد زعم هؤلاء أنهم جديرون بحركة إحياء التراث بغرض تطويعه لمستجدات العصر.

ثالثًا/ التأثر بمناهج المستشرقين وأساليبهم البحثية الماكرة:

تأثر العصرانيون بمناهج المستشرقين[3] الذين اشتغلوا بعلوم الشرق ودراسة تاريخه وبيئته وحضارته وأديانه وعاداته، وكانت دوائر الاستشراق هي الجناح الفكري للصليبية الحديثة لتطويق الأمة، ولم تقتصر

---

(١) من أمثال هؤلاء: محمد سعيد العشماوي، ومحمد أركون، وحامد نصر أبو زيد، وإسلام بحيري، ومحمد عبدالله نصر، وأمينة السعيد، ونوال السعداوي، وإقبال بركة، فقد شقي بهم البلاد والعباد؛ لاستشراء الجهل والعماية بين القوم،وفشو الرعونة بين هؤلاء المشاغبين على الفكر الإسلامي. "الأنوار الكاشفة لما في كتاب العشماوي من الخطأ والتضليل والمجازفة" للشيخ محمد متولي الشعراوي (ص٥٣) مكتبة التراث الإسلامي، ط١ - ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

(٢) "رسائل ابن حزم الأندلسي" أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري - ت إحسان عباس (١/ ٣٤٥) المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١ - ١٩٨٠م. و"جامع بيان العلم وفضله" يوسف بن عبد البر النمري (٢/ ٥٤) دار الكتب العلمية – بيروت ١٣٩٨هـ.

(٣) يصنف اهتمام المستشرقين بالتراث العربي من حيث المقاصد، إلى أربع طوائف:

الطائفة الأولى: قصدت إلى التعرف على أثر الفكر والتراث العربي والإسلامي على الحضارة الغربية.

المنهجية التي اتبعها المستشرقون في دراسة التراث على المنهج التاريخي؛ بل شملت المنهج التحليلي، والمنهج الإسقاطي، ومنهج الأثر والتأثر، ومنهج المطابقة والمقابلة، وقد تجتمع هذه المناهج في دراسة واحدة، أو عند مستشرق بعينه، وقد تفترق، ولم يخل منهج المستشرقين من الخلط والخطأ في نقل النصوص ودراستها مما يستحق التنبيه إليه لما فيه من قلب للحقائق، يكاد يكون متعمدًا في غالب الأحيان[1].

*****

المبحث الثالث

منهج قراءة التراث الإسلامي لدى جماعات الغلو والجمود ومظاهره الانحرافية

التراثيون هم جيل من المقلدين وقفوا عند الأطلال والرسوم، وأصيبوا بداء الغلو في تمجيد التراث؛ لأنهم عجزوا عن النقد والإبداع، وقنعوا بالتسليم، وسلموا الزمام، ورضوا باجترار ما انتفخت به كتب الماضين، وقالوا: هل من مزيد! يعيشون على المدح والإطراء، والتغني بالأمجاد، لا يعرفون سوى التسليم بما قيل، مما تقذف به أرحام الكتب، فإنما هي صحف تدفع وعقول تبلع.

فهؤلاء قد غلب عليهم تقديس الماضي، وإكبار صنائع المتقدمين، فسلموا بالعجز عن بلوغ مداركهم، وعطلوا في الأمة حركة الإبداع والنظر والاجتهاد، ولم يروا للمتأخرين فضل علم، أو مُكنة تجديد واجتهاد، وقضوا بأنه ما ترك الأول للآخر شيئًا، وشاع ذلك في كل مجالات العلوم: عقلية، أو

الطائفة الثانية: تلك التي اهتمت بالتراث العربي الإسلامي؛ للتعرف على مدى تأثير الحضارة الأوروبية عليه.

الطائفة الثالثة: وقفت موقف العداء للتراث وأهله وحاربته محاربة علنية وسرية.

الطائفة الرابعة: كانت منصفة إلى حد ما؛ لأنها تؤمن أن صناعة الفكر الحضاري مهمّة الإنسانية جمعاء.

"إسهامات المستشرقين في نشر التراث العربي الإسلامي – دراسة تحليلية" أ.د/ علي بن إبراهيم النملة (ص٣٤، ٣٥) الرياض، ط١ – ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م. و"منهج قراءة التراث الإسلامي – بين تأصيل العالمين وانتحال المبطلين" أ.د/ أبو جميل الحسن العلمي (ص٢٧ – ٣١) بتصرف.

(١) "إسهامات المستشرقين في نشر التراث العربي الإسلامي – دراسة تحليلية" أ.د/ علي بن إبراهيم النملة (ص٣٦).

طبيعية، أو حتى دينية، ومن هنا خرجنا نحن المسلمون من حلبة السباق، وأصبحنا كما هو الحال اليوم في مؤخرة الركب[1].

ومن هنا يتبين أنّ: خطورة منهج قراءة التراث الإسلامي لدى جماعات الغلو والجمود تكمن في: جمود الفكر، وغياب رؤى التجديد والإصلاح، وإقفال باب الاجتهاد، وصرف الناس أو انصرافهم عن القضايا الحياتية، وإغراقهم في مسائل هامشية، وفقدان الشخصية المسلمة لمقومات تميزها، ووقوع الأمة في براثن الغزو الفكري الأجنبي، والتركة الثقيلة المتمثلة في تراجع الشخصية وغفلتها عن ارتياد مناحي الحياة المختلفة.

- أهم مظاهر انحرافات مناهج جماعات الغلو والجمود في قراءة التراث الإسلامي:

تظهر أهم الانحرافات التي لحقت بمناهج جماعات الغلو والجمود في قراءة التراث الإسلامي، من خلال الوقوف على ما يلي:

١. الجمود والتقليد وتقديس الآراء والأفكار:

أصيب كثير من المتأخرين بداء الغلو في تمجيد التراث والجمود على القديم، ورفض التسليم بأي جديد ينزع إليه من علت همته للاجتهاد والإبداع، وقد تفشى بينهم ذلك بسبب الجهل وسوء الفهم وفساد التدبير في تعاملهم مع التراث، حيث نظروا إلى ذخائر التراث الإسلامي، كأنها جثث ميتة محنطة، لا ينبغي أن تمس بتبديل أو تغيير، وعدّوا كلَّ جديد واردًا عليها دخيلًا مفسدًا لأصالة الأمة وتراثها؛ ممّا كان له أسوء الآثار في جمود القرائح وانحسار المد المعرفي المسلمين بين الأمم، وقتل الإبداع العلمي والحضاري في الأمة.

٢. ضعف البصر بصناعة نقد الآثار والأفكار:

حجب ضعف البصر بصناعة نقد الآثار والأفكار، وتعطيل نعمة النظر معالم المنهج الإسلامي الأصيل في نخل التراث عن كثير من الناظرين، ممن لم يكن لهم تمرس بهذا الشأن في قراءة التراث.

---

(١) "منهج قراءة التراث الإسلامي – بين تأصيل العالمين وانتحال المبطلين" أ.د/ أبو جميل الحسن العلمي (ص١٩). و"تجديد الفكر العربي" د/ زكي نجيب محمود (ص٥٠) دار الشروق – القاهرة، ط٩ – ١٩٩٣م.

٣. ضمور الاهتمام بالعلوم الكونية والمستجدات الحياتية:

أصيبت المعرفة الإسلامية في مجال العلم بالسنن الكونية وفقه فلسفة العلوم، بضمور كبير في اهتمام العقل المسلم، حتى إنك لترى أكثر المشتغلين بالعلوم الشرعية والإنسانية، غرباء بين أهل الأرض في معرفة أبجديات العلوم الكونية، واستيعاب الظواهر العلمية الحديثة، الأمر الذي جعلهم لا ينظرون ولا يتأملون في الكون وعلومه وآليات إصلاحه وتعميره[١].

٤. اختلال سلم الأولويات في التعامل مع التراث الإسلامي:

ابتليت المعرفة الإسلامية بقوم من أهل الترف والبطالة، اختلت لديهم موازين الأولويات في التعامل مع التراث والاستفادة منه فيما ينفع الأمة، فلا تراهم يهتمون بشيء يخدم قضايا الأمة الكبرى في الفكر والعقيدة وسنن الرقي وبناء الحضارة؛ بل تجد لديهم نهمًا شديدًا وولعًا عجيبًا بالنظر في الجزئيات والخلافات في مجال العبادات، بينما يختفي هذا الارتباط – أو يكاد – في مجال العمليات والاجتماعيات، وأنه لا يزال أمام دعاة المسلمين من أولي الفهم والوعي الكثير، مما هو مطلوب لربط المسلم بتراثه في هذا المجال[٢].

مِمّا سبق يتبين أن: جماعة الغلو والجمود وهم الذين يرون أن التراث كله - النصوص الشرعية والاجتهادات البشرية على حد سواء - دين مقدس صالح لكل زمان ومكان ويجب الالتزام به، والوقوف عند كل جزئية من جزئياته، فحكموا على كل إضافة في هذا التراث بالرد، وعطَّلوا باب الاجتهاد محتجين بأن الله أكمل الدين وأتم التشريعات الكلية والجزئية، ولا داعي لأي إضافة بشرية مستدلين بقوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ﴾[٣].

*****

(١) "تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل" الشيخ محمد الغزالي (ص١٧ وما بعدها).

(٢) "التراث والتجديد – مناقشات وردود " أ.د/ أحمد الطيب (ص٨٩). و"منهج قراءة التراث الإسلامي بين تأصيل العالمين وتحريف المبطلين" أ.د/ أبو جميل الحسن العلمي (ص١٨).

(٣) سورة المائدة، من الآية (٣).

المبحث الرابع

المنهج الوسطي في قراءة التراث الإسلامي ومعالمه التأصيلية

قيّض الله ﷻ لهذه الأمة صفوة من العلماء والمفكرين النقاد، ممن لم يخل منهم عصر من العصور، عاشوا لخدمة هذه الأمة وتراثها باستيعابه ونخله، ثم البناء عليه وانتقاء النافع منه، وكان من هؤلاء أئمة الحديث ونقاد الأثر، وعلماء الفقه والأصول أئمة النظر.

وقد سار على نهجهم طائفة من المتعلمين على سبيل النجاة ممن فهموا حسن الفهم عن الله ﷻ ورسوله ﷺ وأدركوا المنهج السليم في النظر والتفكير، وتمكنوا من صناعة النقد والتمحيص، وفقه مدارك الخلاف ومنازله وآدابه.

وهؤلاء نظروا إلى التراث الإسلامي على أنه ميراث علمي وأدبي لأمة أصيلة، ذات تاريخ وهوية كريمة الأصول، عريقة الجذور في التاريخ والحضارة، فميزوا فيه الأصيل من الدخيل، والصحيح من السقيم، وسلموا بأنه لا يؤخذ كله، ولا يترك كله، وأنه لا حاضر ولا مستقبل لأمة ضيعت تراثها وتنكرت لتاريخها، فصارت لقيطة هجينة بين الأمم، فهم الخلف العدول في هذه الأمة ينفون المعرفة تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين. يرجون أن يكونا ممن وصفهم النبي ﷺ بقوله: «**يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين**»[1].

- **أهم المعالم التأصيلية للمنهج الوسطي في قراءة التراث الإسلامي:**

الفكر الإسلامي الصحيح، لا يخلص ولا يستقيم لهذه الأمة إلا بعد غربلة ونخل تراث الأسلاف، وتمحيص النافع والصالح منه لزماننا؛ حتى يسلم التنظير، ويستوي البناء عليه، فيتصل الحاضر بالماضي والمستقبل في حلقات علمية وحضارية متماسكة، لا ترى فيها شذوذًا ولا اعوجاجًا أو خروجًا عن الجادة،

---

(١) رواه البيهقي في "الكبرى" (١٠/ ٢٠٩)، وابن قتيبة في "عيون الأخبار" (٢/ ١١٩)، وابن عبد البر في "التمهيد" (١/ ٥٨، ٥٩)، والخطيب البغدادي في "شرف أصحاب الحديث" (٢٩)، وقد ذكر شيئًا من طرقه ابن القيم في "مفتاح دار السعادة" (١/ ٤٩٧ - ٥٠٠).

وهذا يرتبط بقواعد منهجية في تاريخ الفكر والتراث الإسلامي، وإدراك معالم المنهج السوي في تأصيل المعرفة، والتي يظهر أهمها فيما يلي:

أولًا/ تجديد مناهج قراءة التراث الإسلامي في ضوء فقه المراجعات الفكرية[1]:

تعد ظاهرة المراجعات من أهمّ الظواهر الفكريّة الآخذة في الاتساع بالعالم العربي في الفترة المعاصرة، فعدد كبير من القراءات الفكرية والنصوص الثقافية الصادرة عن فعاليات فكرية عربية وإسلامية تلبس لباس المراجعات، وهي لا تقتصر على مجال معين؛ بل إنّها تشمل عدة مجالات، وبيان ذلك فيما يلي:

أ- **فقه المراجعات الفكرية في مجال العقيدة:**

يتوقف فقه المراجعات الفكرية في المجال العقدي على مراعاة عدة أمور، من أهمها ما يلي:

١- استقاء العقيدة من نصوص القرآن الكريم وصحيح السنة النبوية المشرفة.

٢- مراعاة أصول العقيدة الإسلامية.

٣- مراعاة المقاصد العامة للعقيدة الإسلامية.

٤- تأصيل الخلاف العقائدي بين الفرق الإسلامية.

٥- مراعاة خصوصية العقائد الإسلامية والبعد عن التقليد العقائدي.

٦- مراعاة فصْل تاريخ العقائد الإسلامية عن تاريخ العقائد الأخرى المخالفة.

٧- مراجعة علم العقيدة من حيث الشكل والمضمون.

٨- الجمع في التناول بين إقناع العقل وإمتاع القلب.

٩- الاستفادة من حقائق البحث العلمي في تعزيز الإيمان بالله تعالى.

١٠- ضرب أمثلة مُحَسَّة من الواقع المعيش في توضيح مسائل العقيدة الإسلامية.

---

(١) فقه المراجعات يقصد به: الإدراك المستنير في دراسة ما توصل إليه الإنسان من نتائج وأعمال بعد التجربة والممارسة؛ بغية إزالة السلبيات وتنمية الإيجابيات وفق معايير خاصة. "تعريفات علم الدعوة الإسلامية" أ.د/ يسري محمد عبد الخالق خضر (ص٢٤١) بحث منشور في "مجلة الدراسات الشرقية" في "مجالات الحضارة والتراث الأدبي واللغة" (العدد٤٢) يناير٢٠٠٩م.

١١- تصحيح الفهم المغلوط لبعض النصوص الشرعية وتوظيف ذلك في الدعوة توظيفًا حسنا[1].

ب- **فقه المراجعات الفكرية في مجال الفقه وأصوله:**

يتوقف فقه المراجعات الفكرية في مجال الفقه وأصوله على مراعاة عدة أمور، من أهمها ما يلي:

١- بيان الأسس المنهجية للفقه وأصوله.

٢- المراجعة النقدية للدرس الأصولي، والتي تُعنَى بتجديد التبويب والتصنيف الفقهي، وتنقية علم الأصول من الدخيل[2].

٣- المراجعة النقدية للدرس المقاصدي، والتي تُعنَى بإعادة النظر في "التصور التقليدي" لمقاصد الشريعة؛ حتى يكون قادرًا على مواكبة العصر الذي نعيش فيه، بما يعرفه من مستجدات ومتغيرات، وتعقيدات.

٤- تجديد وتطوير المناهج الأصولية[3].

---

(١) "أصول وضوابط المراجعات في المجال العقدي" د/ محمد بو روايح - ضمن فعاليات "مؤتمر المنهج النقدي في القرآن الكريم والمراجعات الفكرية للتراث الإسلامي" كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة السلطان مولاي سليمان – بني ملال بالمملكة المغربية" ٢٠ – ٢٢جمادي الثانية ١٤٢٩هـ/ ٢٤ – ٢٦يونيو ٢٠٠٨م. و"عقيدة المسلم" الشيخ محمد الغزالي (ص٣ وما بعدها) دار نهضة – مصر، ط١ - ٢٠١٣م.

(٢) من هؤلاء الذين التزموا بهذا المنهج: الدكتور محمد مصطفى شلبي، الذي واجهته عقبة مستوى طلاب الحقوق، فألف لهم كتاب "أصول الفقه الإسلامي"، ومنهم كذلك الشيخ عبد الوهاب خلاف الذي ألف كتاب "علم أصول الفقه"، قاصدًا من ورائه إحياء هذا العلم، وإلقاء الضوء على بحوثه، مراعيًا في عباراته الإيجاز والإيضاح، وفي بحوثه وموضوعاته الاقتصار على ما تمس الحاجة إليه في استمداد الأحكام من مصادره وفهم الأحكام القانونية من موادها. "أصول الفقه الإسلامي" د/ محمد مصطفى شلبي (ص٣)، الدار الجامعية - بيروت، ط٤ - ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م. و"علم أصول الفقه" الشيخ عبد الوهاب خلاف (ص٥) دار القلم – ط٨.

(٣) يتأسس هذا الأصل على رصد القصور الحاصل في علم أصول الفقه، هذا العلم الذي لم يعد قادرًا على الوفاء بحاجات أمتنا المعاصرة حق الوفاء، فهو مطبوع بأثر الظروف التاريخية التي نشأ فيها وبطبيعة القضايا الفقهية التي كان يتوجه إليها البحث الفقه، ولا حل لهذه الوضعية – في نظر أصحاب هذه المبادرة- إلا بإعادة النظر في بعض المناهج الأصولية التقليدية، في أفق توسيعها وتطويرها حتى

٥- ربط المقاصد الشرعية بعلم الأخلاق؛ لتحقيق إصلاح الأفراد والمجتمعات[1].

ج- فقه المراجعات الفكرية في مجال التفسير وعلومه والسنة النبوية المشرفة وعلومها:

يتوقف فقه المراجعات الفكرية في مجال علوم القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة، على مراعاة عدة أمور، من أهمها ما يلي:

١- العناية بعلوم القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة.

٢- مراعاة الجمع بين الأصالة والتجديد في التفسير وعلوم القرآن وعلوم السنة النبوية المشرفة.

٣- إبراز أهمية التجديد في التفسير وعلوم القرآن وعلوم السنة النبوية المشرفة[2].

٤- مراعاة مقاصد القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة.

٥- النظرة الكلية الشاملة وتنزيل أحكامهما على الواقع.

٦- مراعاة تجديد العلوم والمعارف المتعلقة بهما، كالنحو والصرف والبلاغة... إلخ[1].

تكون قادرة على استيعاب كل جوانب الحياة الحديثة. "تجديد أصول الفقه الإسلامي" د/ حسن عبد الله الترابي (ص١٢) مكتبة دار الفكر - الخرطوم، ط١ - ١٩٨٠م.

(١) "أساسيات منهج الفكر المقاصدي عند النورسي" د/ عبد العزيز البطيوي (ص١٢٣ وما بعدها) مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية، السنة الخامسة، (العدد٩) يناير ٢٠١٤م. و"آليات الاجتهاد" د/ علي جمعة (ص٦٧) دار الرسالة - القاهرة، ط١ - ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

(٢) التجديد في التفسير ضرورة مُلِحَّة في هذا العصرِ، حيثُ التحديات التي تواجهُ الأمة، والمستقبلُ المشرقُ الذي تستشْرِفُ إليهِ، والتجديد سمة من سماتِ كتابِ الله؛ فهو المعجزة الخالدة، والنهر المتدفق بالعلومِ والهدايات، والمنهجُ الذي يناسبُ كلَّ عصرٍ، والخطابُ الذي يُلائمُ كلَّ جيلٍ. ويهدفُ التجديد إلى بيانِ الهداياتِ القرآنيةِ في شتى مجالاتِ الحياةِ. وتعايشُ المفسِّر مع همومِ الأمةِ وتفاعلُه مع قضاياها، ومواجهةُ التحدياتِ والعقباتِ التي تواجهُ البشريةَ بالهداياتِ الربانيةِ، والتجديد عودٌ إلى منابع الدين الصافية ومصادره الأصيلة، والتطور والتجديد سمةٌ من سماتِ مناهجِ التفسيرِ، وذلك في الطرائقِ والأساليبِ لا في المقاصدِ والمضمونِ. "التجديد في تفسير القرآن - فريضة شرعية وضرورة حضارية" أ.د/ أحمد محمد الشرقاوي (ص٣٨٧ وما بعدها)، و"المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية" (مجلد١٢) (عدد٣) ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م.

٧- إبراز جوانب الإعجاز العلمي مع مراعاة ضوابط البحث فيها.

٨- الرد على الشبهات التي أثارها أعداء الإسلام حولهما، واستخلاص العبر والدروس من عثرات هذه القراءات النقدية لهما، وبيان عوارها[٢].

د- فقه المراجعات الفكرية من خلال تهذيب كتب التراث الإسلامي:

يتوقف فقه المراجعات الفكرية من خلال تهذيب كتب التراث، على مراعاة عدة أمور، من أهمها:

١- التهذيب والتنقيح والشرح والتوضيح لكتب التراث[٣].

٢- التفريق بين الوحي الإلهي المعصوم والأفكار البشرية غير المقدسة[٤].

---

(١) إن قضية إحياء التراث البلاغي أو التراث النحوي أو ما شئت من العلوم التي نعالج إحياءها، تنطوي هذه القضية على حقيقة مسكوت عنها وهي أصل هذا الباب، وهي أن العالم الحي والفكر الحي لا يعتريه شحوب ولا قدم ولا فتور، وإنما يظل في الزمن كله غضًا طريًا رطبًا كيوم كتبه الذين كتبوه، والفكر لا يوصف بأنه قديم وجديد، وإنما يوصف بالصواب والخطأ، فالصواب جديد أبدًا، وإن جاءنا من أقدم أجيالنا. "على هامش منتدى إحياء التراث البلاغي" أ.د/ محمد محمد أبو موسى (ص٢٢٥٩، ٢٢٦٠) مجلة الأزهر، (عدد شوال) ١٤٣٧هـ/ يوليو ٢٠١٦م.

(٢) "التجديد في تفسير القرآن - فريضة شرعية وضرورة حضارية" أ. د/ أحمد محمد الشرقاوي (ص٣٨٧ وما بعدها). و"المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية" (مجلد١٢) (عدد٣) ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م.

(٣) لا يخفى أن "الناس إزاء كلام الأقدمين رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ أحد رجلين؛ رجل معتكف فيما شاده الأقدمون، وآخر أخذ بمعوله في هدم ما مضت عليه القرون، وفي كلتا الحالتين خطر جسيم، وضرر كبير؟ إننا نمثل حالة ثالثة ينجبر بها الجناح الكسير، وتتمثل هذه الحالة في أن نعمد إلي ما أشاده الأقدمون، فننظر فيه بالتهذيب والزيادة والشرح والتوضيح وإزالة ما علق به من شوائب، وما طرأ عليه من الدخيل؛ حتى تتجلي زبدة الحق الصراح وتذهب رغوة الباطل. وبهذا المنهج الوسطي للتجديد لا يمكن لأحد كائن من كان أن يتهمنا بأننا نقضنا تراثنا أو أبدناه بل خدمناه وهذبناه وجليناه؛ لأننا نؤمن بأن في النقد لتراث الأئمة غمض فضلهم، وغمض فضل السابقين كفران للنعمة وجحد لمزاياه، وكلاهما ليس من حميد خصال هذه الأمة التي تؤمن بأن الفضل للمتقدم". "تجديد المفاهيم ودوره في تجديد الخطاب الديني" أ.د/ عبد الفتاح العواري (ص٢٥٨٦ – ٢٥٨٩) مجلة الأزهر (عدد ذو الحجة) ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م.

(٤) أرى – والله أعلم بالصواب – أن مصطلح "التراث" ينبغي ألا يضم في سلّة واحدة مصدرًا كالوحي الإلهي إلى مفاهيم الشارحين واجتهاداتهم وأفكارهم، والذين يعنون بالتراث كل ما ورثناه من أسلافنا، بما في ذلك القرآن الكريم والسنة الصحيحة، إنما يضعون أنفسهم موضع الشبهة في أنهم يسعون إلى إنكار ونزع صفة الوحي الإلهي عنهما، ومن ثم إخضاعهما للتطوير والتبديل بتغير الزمان

٣- العمل على إزالة ما علق بكتب التراث من شوائب الأفكار وسقيم الآراء.

٤- التهذيب الشكلي لكتب التراث؛ مما ييسر قراءتها، ويعين علي اتصال أفكارها لدي القراء[١].

٥- محاولة تقديم هذا التراث إلي جمهور الأمة، مع بقاء مخطوطات ذلك التراث وطبعاتها القديمة وقفًا علي أهل الاختصاص من الباحثين والعلماء.

٦- تتحمل مجامع الفقه الإسلامي، وجامعات العلوم الإسلامية، ومجامع اللغة العربية، والجمعيات التاريخية، وأقسام الدراسات الإسلامية والتاريخية في الجامعات العربية، مسئولية التهذيب لتراث الفكر الإسلامي وتاريخ الإسلام والمسلمين؛ ليتم فتح أبواب التواصل بين أجيالنا المعاصرة وبين كنوز هذا التراث[٢].

ممّا سبق يتبيّن أنّه: يجب على الدارسين والمتخصّصين، أن يتناولوا كتب التراث بالتهذيب والتنقيح[٣]،

والمكان. "الوحي الإلهي" د/ الحسيني عبد المجيد هاشم (ص١٤، ٨٣ وما بعدها) هدية مجلة الأزهر (عدد ذي الحجة) ١٤٠٤هـ. و"نحو منهج للتعامل مع التراث الإسلامي" محيي الدين عطية (٦/ ١٥٨، ١٥٩) (عدد٢٤) مجلة الاجتهاد - لبنان ١٩٩٤م.

(١) ففي كتب السنة النبوية - مثلا - وكذلك في مصادر التاريخ نجد أن أسماء الرواة للأحاديث والأخبار وعنعنات الروايات تستغرق أحيانا سطورًا قد تزيد في الحجم علي سطور الحديث أو الخبر، الأمر الذي يقطع تواصل الفكر لدي القاريء الباحث عن المعاني في هذه الأحاديث والأخبار، تهذيب هذا الشكل في كتب التراث يجب ألا يتم علي حساب التوثيق للأحاديث والأخبار، وإنما يجب أن يتم بإنزال أسماء الرواة وعنعنات الروايات إلي هامش الطبعات الجديدة لهذه الكتب - كما هي - مع وضعها بين الأقواس المميزة لها؛ ليظل التوثيق العلمي للروايات حاضرًا، ولتحقيق التواصل في المعاني والأفكار للقارئين لمتن الكتاب. مقال بعنوان "تهذيب التراث الإسلامي" أ.د/ محمد عمارة (ص٧٨١ – ٧٨٥) مجلة الأزهر (عدد ربيع الآخر) ١٤٣٨هـ/ ٢٠١٧م.

(٢) "تهذيب التراث الإسلامي" أ.د/ محمد عمارة (ص٧٨١ – ٧٨٥) مجلة الأزهر (عدد ربيع الآخر) ١٤٣٨هـ/ يناير ٢٠١٧. و"تهذيب التراث الإسلامي - التصوف وعلم الكلام" د/ محمد عمارة، جريدة الأهرام، الاثنين ٢٨ من ربيع أول ١٤٢٨هـ/ ١٦ أبريل ٢٠٠٧م.

(٣) أكّد العلماء على أنّه "يصلح أن تقوم بعض المؤسسات ودور النشر باختصار بعض الكتب؛ لتيسيرها على القرّاء بشرطين؛ أولهما: أنّ من يقوم بالاختصار يكون من المؤهلين علميًا، وثانيهما: أن نبيّن للناس أنّ هذا الاختصار من علمنا نحن، ويبقى التراث كما هو؛ لأنّ التراث ليس ملكًا لنا، إنّما هو ملك للزمن الذي نتج فيه، فكما أنّنا لا يمكن أن نحذف شيئًا من التاريخ؛ لأنّ التاريخ ملك للزمن الذي

فربما "تجمع في القضية الواحدة ركامًا من الآراء، فيه الصحيح، وفيه الذي يحتمل الصحّة، وفيه الباطل وفيه السقيم، ويجيء ذوو النظرات السطحية؛ فيقرءون هذا وذاك، وربّما لا يعلق بأذهانهم إلّا ما لا خير فيه. وهذا الخلط المتباين، أساء إلى ثقافتنا الإسلامية، وربّما منح الحياة مرويات كان يجب أن توءد يوم ولدت!"[1]، الأمر الذي يبين أن مراجعة كتب التراث الفكري وتقويمها، لا تعني الانقلاب على ذلك التراث وإهالة التراب عليه؛ بل إنّها تعدّ تكميلًا لمبناه، وتجديدًا لمعناه.

ثانيًا/ العمل على تطبيق قواعد منهج قراءة التراث الإسلامي:

تظهر قواعد منهج قراءة التراث الإسلامي، فيما يلي:

أ- القواعد المتعلقة بمنهج النظر والتلقي:

١-تحقيق إسلامية المعرفة أو المعرفة الإسلامية[2].

٢-عدم الاكتفاء بالظن والتخمين في الحكم على الأشياء والعلم بها[3].

٣-كل يؤخذ منه ويرد إلا النبي ﷺ[4].

وجد فيه، كذلك لا نحذف شيئًا من التراث، إلّا مع التنبيه، على أن يبقى الكتاب الأصلي كما هو". " تنقيح التراث وتيسيره وإعادة قراءته" أ.د/ محمد سالم أبو عاصي (ص١٧، ١٨) مجلّة منبر الإسلام (العدد٤) ربيع الآخر ١٤٣٦هـ/ فبراير ٢٠١٥م.

(١) "جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج" الشيخ محمد الغزالي (ص١٦) نهضة مصر، ط٤ - ٢٠٠٩م. و"تجديد الفكر الإسلامي" أ.د/ محمود حمدي زقزوق (ص٢١٠٠ – ٢١٠٥) مجلة الأزهر (عدد شوال) ١٤٣٧هـ/ يونية ٢٠١٦م.

(٢) إسلامية المعرفة، تعني: أن العلوم والمعارف مصدرها من الله ﷻ ومردها إليه الذي علم الإنسان ما لم يعلم. "تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل" الشيخ محمد الغزالي (ص١٩ وما بعدها). و"قراءة التراث الإسلامي - بين تأصيل العالمين وانتحال المبطلين" أ.د/ أبو جميل الحسن العلمي (ص١١٥).

(٣) لما كان بناء المعرفة الإسلامية على البرهان والاستدلال، ذم المنهج الإسلامي سبيل أهل الأهواء في اتباع الظنون والأوهام والتخرص في الاستدلال، قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكۡثَرُهُمۡ إِلَّا ظَنًّاۚ إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـًٔاۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمُۢ بِمَا يَفۡعَلُونَ﴾ [يونس:٣٦]. "قراءة التراث الإسلامي – بين تأصيل العالمين وانتحال المبطلين" أ.د/ أبوجميل الحسن العلمي (ص١٢٥).

(٤) قال الإمام مالك بن أنس رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «كل أحد يؤخذ منه ويرد عليه، إلا صاحب هذا المقام»، وأشار إلى قبر النبي ﷺ، كما أن الحق في الإسلام لا يعرف بالرجال، وإنما يعرف الرجال بالحق، ورضي الله تبارك وتعالى عن سيدنا علي حيث قال: «اعرف الحق تعرف أهله». "الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير" محمد بن محمد بن سويلم أبو شهبة (ص٣٣٤) مكتبة السنة – ط٤، د.ت.

٤-لا يصلح القول بصلاح صاحبه، ولكن بدلالة الدليل عليه[١].

٥-إن كنت ناقلًا فالصحة، أو مدعيا فالدليل[٢].

٦-ألا يخالف صريح المعقل صحيح المنقول[٣].

٧-العبرة في العلوم بكلام العلماء الراسخين[٤].

٨-لا يؤمر عالم بالتقليد ولا عامي بالاجتهاد[٥].

---

(١) "جامع بيان العلم وفضله" يوسف بن عبد البر النمري (٢/ ١١٨).

(٢) الأصل الأول من أصول المناظرة والحوار هو سلوك الطرق العلمية والتزامها، ومن هذه الطرق:

أ- تقديم الأدلة المُثبِتة أو المرجِّحة للدعوى.

ب- صحة تقديم النقل في الأمور المنقولة.

وفي هذين الطريقين جاءت القاعدة الحوارية المشهورة: «إن كنت ناقلاً فالصحة، وإن كنت مدَّعيّاً فالدليل»، وفي التنزيل جاء قوله سبحانه: ﴿وَقَالُواْ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١]. "التربية الإسلامية وتحديات العصر" عبد الرحمن بن عبد الله الفاضل، بحث بجامعة أم القرى - ذو الحجة ١٤٢٧هـ/ يناير ٢٠٠٧م.

(٣) قال الإمام ابن تيمية: «ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط، وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموفق للشرع. وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات، ومسائل القدر والنبوات والمعاد وغير ذلك، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال إنه يخالفه: إما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلًا لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول؟ ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمجالات العقول بل بمجاراة العقول ن فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته». "درء تعارض العقل والنقل" الإمام ابن تيمية – ت د/ محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - المملكة العربية السعودية، ط٢ - ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

(٤) من قواعد التلقي في المعرفة الإسلامية وقراءة التراث: مراجعة أهل الرسوخ في الصنائع والعلوم، وذوي الخبرة والاختصاص، فإن العبرة في تحقيق المعارف والعلوم بأقوال العلماء الراسخين، لا بدعاوى المتعالين. "قراءة التراث الإسلامي - بين تأصيل العالمين وانتحال المبطلين" أ.د/ أبو جميل الحسن العلمي (ص١٦٨).

(٥) الواجب معرفة مراتب الناس في العلم والمعرفة بالأدلة، والقدرة على النظر في تراث المتقدمين، فإن ذلك ليس في مكنة كل أحد، فإنه "من بلغ رتبة الاجتهاد وشهد له بذلك عدة من الأئمة لم يسغ له أن يقلد كما أن الفقيه المبتدئ والعامي الذي يحفظ القرآن أو كثيرًا منه لا

ب- **القواعد المتعلقة بمراعاة الخلاف في قراءة التراث الإسلامي**[1]:

تظهر تلك القواعد فيما يلي:

١- ليس كل خلاف جاء معتبرًا[2].

٢- لا عبرة بخلاف أهل الأهواء في تفسير التراث[3].

٣- زلة العالم لا توجب إهدار محاسنه[4].

٤- نوادر العلماء وزلاتهم ليست حجة على أحد[5].

يسوغ له الاجتهاد أبدًا". "سير أعلام النبلاء" شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (١٣/ ٣٧٧) دار الحديث - القاهرة ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

(١) "قراءة التراث الإسلامي - بين تأصيل العالمين وانتحال المبطلين" أ.د/ أبو جميل الحسن العلمي (ص١٨١ - ٢٢٠).

(٢) الخلاف أنواع: خلاف معتبر، وخلاف مذموم، والخلاف المعتبر هو ما اتحد مرامه، واختلفت ألفاظه، أو ما احتمل تعدد الأفهام بدليل، ومنه: خلاف التنوع، الذي يكون اختلاف زمان ومكان، لا اختلاف حجة وبرهان. والاختلاف اللفظي، الذي يقال فيه: لا مشاحة في الاصطلاح. "اختلاف المفسرين أسبابه وضوابطه" أحمد محمد الشرقاوي (ص٣). و"قراءة التراث الإسلامي - بين تأصيل العالمين وانتحال المبطلين" أ.د/ أبو جميل الحسن العلمي (ص١٨٣ وما بعدها).

(٣) لقد تقرر أن من لم يكن من أهل النظر والاجتهاد، أو كان من أهل الأهواء، أو كان مناط حكمه فاسدًا، لم يعتد بخلافه، ولم يلتفت إلى رأيه، كائنًا في سماء الشهرة من كان. "قراءة التراث الإسلامي - بين تأصيل العالمين وانتحال المبطلين" أ.د/ أبو جميل الحسن العلمي (ص١٨٧).

(٤) هذه قاعدة ذهبية في رعاية أدب الخلاف، والتماس العذر للمخطئين من أهل العلم، فإنه لما كان كل الناس يؤخذ من كلامهم ويرد عليهم إلا النبي ﷺ وجب ألا تطرح جميع اجتهادات الرجال، بل ننظر منها ما وافق الحق فنقبله، ونعرض عما خالفه، وذلك عين الإنصاف، قالَ ابْن جرير: «لَو كَانَ كل من ادعِي عَلَيْهِ مَذْهَب من الْمذَاهب الرَّديئَة، ثَبت عَلَيْهِ مَا ادعِي بِهِ وَسَقَطت عَدَالَته وَبَطلَت شَهَادَته بذلك؛ للَزِمَ ترك أَكثر محدثي الْأَمْصَار لِأَنَّهُ مَا مِنْهُم إِلَّا وَقد نسبه قوم إِلَى مَا يرغب بِهِ عَنهُ». "توجيه النظر إلى أصول الأثر" طاهر بن صالح بن أحمد بن موهب، السمعوني الجزائري - ت عبد الفتاح أبو غدة (١/ ٢٦٦) مكتبة المطبوعات الإسلامية - حلب، ط١ - ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

(٥) لقد تقرر في أصول الخلاف أن كل إمام من أئمة المسلمين بعد النبي ﷺ يؤخذ من قوله ويترك، وأن السعيد من عدت غلطاته، واشتدت سقطاته، فما من عالم إلا وله زلات وسقطات وأوهام، خالف فيها الدليل، أو تأوله على معنى انفرد به، فلم يحالفه الصواب،

٥- لا إنكار في مسائل الخلاف المعتبر[1].

٦- ترتيب الأولويات وتقديم المعضلات[2].

ج- القواعد المتعلقة بنقد المعرفة الإسلامية ونخل التراث[3]:

تظهر تلك القواعد فيما يلي:

١- استلهام التراث في حياتنا العلمية والعملية[4].

وهم بين مجتهد مأجور، أو مخطئ معذور، الأمر الذي يبين أنه لا ينبغي تتبع زلات وشواذ صدرت عن أئمة أعلام، وإحيائها في ميادين الخلاف والمناظرة. "قراءة التراث الإسلامي - بين تأصيل العالمين وانتحال المبطلين" أ.د/ أبو جميل الحسن العلمي (ص١٩٤).

(١) هذه قاعدة في مراعاة الدليل المخالف، فإن المسائل التي تطرق إلى أدلتها الاحتمال، واختلفت فيها الأنظار، واتسعت لها صدور العلماء الرجال، وجب أن تكون من باب الخلاف المعتبر، الذي لا يجوز فيه الإنكار، فلا نتعصب فيها للمؤالف، ولا نذم بسببها المخالف، بل يسعنا فيها ما وسع السلف في مراعاة أدب الخلاف. فالاختلاف الذي نفاه الله تعالى عن كتابه، وأحكامه، هو اختلاف التضاد والتنافي، وذلك غير موجود في أحكام الله تعالى. وسبيل المجتهدين إذا اختلفوا سبيل المتعبدين بالأحكام المختلفة من جهة النصوص، والاتفاق؛ لأن كلًا منهم متعبد بما أداه إليه اجتهاده، وغير جائز له تخطئة غيره في مخالفته إياه. "الفصول في الأصول" أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (٦/ ١٨) وزارة الأوقاف الكويتية، ط٢ - ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م. و"قراءة التراث الإسلامي - بين تأصيل العالمين وانتحال المبطلين" أ.د/ أبو جميل الحسن العلمي (ص٢٠٦).

(٢) من مقاصد إعادة قراءة التراث الإسلامي، سد الثغرات الفكرية والمنهجية التي عانى منها المسلمون في سداد المنهج وإتقان التحكم في سنن بناء الحضارة والمجتمع؛ لخدمة حاضر الأمة ومستقبلها، ومعلوم أن لا يتم ذلك إلا بمراعاة حاجيات العصر ومتطلبات الواقع، واستشراف مستقبل الإسلام منهجًا وحضارة. "قراءة التراث الإسلامي - بين تأصيل العالمين وانتحال المبطلين" أ.د/ أبو جميل الحسن العلمي (ص٢١٣).

(٣) "قراءة التراث الإسلامي - بين تأصيل العالمين وانتحال المبطلين" أ.د/ أبو جميل الحسن العلمي (ص٢٢١ – ٢٤٢).

(٤) قال الأستاذ الدكتور أحمد الطيب: «إننا لا نستلهم تراثنا الإسلامي في كثير مما نفعل أو نترك، وإلا فأين في أمتنا العربية – والتي يعلقون تخلفها على مِشجَب التراث – أين فيها هذا المجتمع الذي تنضبط قواعد حياته على أصول الحلال والحرام في التراث؟ ولنضرب لذلك مثلًا: موقف مجتمعاتنا الإسلامية من المرأة.. إن بعض هذه المجتمعات يُنظَر إليها في إطار العورة، ويصادر في هذا الإطار كثيرًا من حقوقها، التي يقررها الإسلام والإنسانية في وضوح لا لبس فيه، هل هذا الموقف مقولة تراثية إسلامية، أو هو مرض ورثناه من عصر ما قبل الإسلام؟ والبعض الآخر من مجتمعاتنا ينظر إليها في إطار غربي تختلط فيه الإيجابيات والسلبيات معًا، فهل هذه نظرة تراثية إسلامية،

٢- لا نعصم العلماء ولا نؤثمهم[١].

٣- نأخذ النص وننسخ الشخص[٢].

٤- مراعاة المذاهب بالدليل وطرح التقليد والتزيين[٣].

٥- قول الأكثرين والمشهورين ليس حجة[٤].

٦- الحذر من تحريف الغالين وانتحال المبطلين[٥].

أو انسحاق في تراث آخر غير تراث الإسلام؟ إن هذا أو ذاك تقليد وافد على تراثنا من خلف ومن أمام، ولا يستطيع منصف أن يلحق أيًا منهما بتراث الإسلام». "التراث والتجديد – مناقشات وردود" أ.د/ أحمد الطيب (ص٨٩، ٩٠).

(١) لا يوجب نقد الأفكار والآراء إهدار أقدار العلماء والحط من منازلهم، والإزراء بعلومهم، كما لا يوجب اتباعهم فيما أصابوا فيه، التعصب لآرائهم واعتقاد العصمة فيهم؛ بل لا نجعل كل ما قالوه حقًا ينبغي اتباعه، ولا باطلًا ينبغي اجتنابه؛ إذ كلا طرفي القصد مذموم. فقد "اتفق أهل الحق من المسلمين على أن الإثم محطوط عن المجتهدين في الأحكام الشرعية". "الإحكام في أصول الأحكام" أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي – ت عبد الرزاق عفيفي (٤/ ١٨٢) المكتب الإسلامي – بيروت، د.ت.

(٢) هذه قاعدة في منهج نقد النصوص والأفكار، والنظر في آراء العلماء، فالذي يهمنا من تراث العلماء كلامهم لا أشخاصهم وذواتهم ومذاهبهم، فننظر إلى القول لا قائله، وحسبنا تمحيص الرأي لا الطعن في صاحبه، إلا أن يكون متسافهًا مجاهرًا بضلاله، فلا يحفظ معه أدب العلماء. "قراءة التراث الإسلامي – بين تأصيل العالمين وانتحال المبطلين" أ.د/ أبو جميل الحسن العلمي (ص٢٣٠).

(٣) المراد بهذه القاعدة، أن نقبل من مذاهب العلماء وآرائهم، ما وافقوا فيه أدلة الشريعة، ولم يخرجوا عن مقتضاها، ونطرح منها القول المهجور وما كان بمحض الظن والتقليد بغير دليل، فلا نجحف بآرائهم فيما أصابوا فيه، ولا نغالي في تقليدهم بمجرد الهوى والتزيين. "قراءة التراث الإسلامي – بين تأصيل العالمين وانتحال المبطلين" أ.د/ أبو جميل الحسن العلمي (ص٢٣٤).

(٤) أَلِف خلق من المقلدين اتباع الرأي لشهرة صاحبه، أو لكثرة من قال به، وهذا منهج الغوغاء أتباع كل ناعق، ممن لم يعتصموا بالعلم، ولم يأووا إلى ركن وثيق، يستدلون على الباطل بكثرة الأتباع، وشهرة الشيوخ، وذيوع الصيت، والغربة عن المألوف من جنس أو بلد. "قراءة التراث الإسلامي – بين تأصيل العالمين وانتحال المبطلين" أ.د/ أبو جميل الحسن العلمي (ص٢٣٩).

(٥) "التحريف والانتحال والتزيين من غوائل النظر في مقام الخصومة والمناظرة، وغايته إظهار الباطل في صورة الحق بمحض الهوى، وقد نص علماء الإسلام على أن أقوال المفسرين، والفقهاء، والمحدثين، والمؤرخين، والفلاسفة، وأهل الآداب، لا تعتبر حجة على أحد من المسلمين، ما لم تستند إلى دليل شرعي، فينبغي التمييز بين أدلة الشرع المعتبرة، وبين آراء الرجال التي جمعت الغث والسمين، والمكين مع المزلزل العليل. "قراءة التراث الإسلامي – بين تأصيل العالمين وانتحال المبطلين" أ.د/ أبو جميل الحسن العلمي (ص٢٤٢).

ثالثًا/ إسناد تجديد التراث الفكري إلى أهل الذكر والاختصاص:

تجديد التراث الإسلامي، لا يحسنه إلا عالم ثابت القدمين في دراسة المنقول والمعقول، فاهم لطبيعة التراث المعقّد، مدرك لطبيعة المناهج وأدوات التحليل الفكري المستخدمة في البحث والتقصي(١).

رابعًا/ الجمع بين الثبات على الأصول والكليات والمرونة في الفروع والجزئيات:

لا ننكر أننا في حاجة إلى التجديد؛ بل مشكلتنا الأم، هي غيبة التجديد، لكنْ شريطة الوضوح والفصل بين مجال الثوابت ومجال المتغيرات، والتفرقة الحاسمة بين الوحي الإلهي والتراث الفكري(٢).

خامسًا/ النظر في مستقبليات الفكر الإسلامي:

التراث يدرس اليوم للبناء عليه لا لاجترار حرفيات أهل زمانه، لذلك وجب النظر في دراسة مستقبليات الإسلام ومتطلبات الأمة؛ حتى لا نجتهد بعيدًا عن حاجات عصرنا في المرحلة الراهنة؛ مما يتطلب فقهًا للواقع، ومواكبة لمسار التقدم العلمي والحضاري لدى الأمم المجاورة، مع الاستفادة من التراث الإسلامي، بالقدر الذي ينفعنا في واقعنا المعاصر(٣).

مما سبق يتبين أنّ: المنهج الوسطي في قراءة التراث الإسلامي، يقوم على القراءة التقويمية التي تعتمد على التحليل والمناقشة(٤)، ثمّ العمل على إبراز أوجه الصواب فيها وتقييمها وتأييدها بالأدلّة الصحيحة من منظورٍ وسطي في ضوء الكتاب والسنّة؛ لإثباتها والتأكيد عليها، والعمل أيضًا على إبراز أوجه مجانبتها – للصواب – ثم القيام بتعديلها وتصحيحها من غير إساءة ولا تجريح لأحد(٥)؛ وذلك بعد مناقشة مسائلها

---

(١) "التراث والتجديد – مناقشات وردود" أ.د/ أحمد الطيب (ص٨٨).

(٢) "التراث والتجديد – مناقشات وردود" أ.د/ أحمد الطيب (ص٨٩).

(٣) "منهج قراءة التراث الإسلامي – بين تأصيل العالمين وانتحال المبطلين" أ.د/ أبو جميل الحسن العلمي (ص٤٣ – ٤٦).

(٤) يجب العمل على "غربلة التراث الإسلامي الذي آل إلينا في هذا العصر؛ لاستبقاء ما يوافق الكتاب والسنّة واستبعاد ما عداه". "تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل" الشيخ محمد الغزالي (ص٣٨، ٣٩) دار الشروق، ط٤ – ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

(٥) أنبه إلى أنّ التراث الإسلامي له منزلته العلميّة، ومهابته العقليّة، ومكانته التاريخيّة. أمّا ما يفعله بعض الكتّاب والباحثين من إساءةٍ إلى بعض علماء المسلمين، حين نقْد كتاباتهم أو تقويمها، فهذا خطأ جسيم؛ لذا فقد أخطأ الدكتور حسين مؤنس حين وصف الإمام الطبري – شيخ المفسرين والمؤرّخين – بأنّه كان "مؤرخًا عبيطًا". "تنقية أصول التاريخ الإسلامي" د/ حسين مؤنس (ص٨) دار الرشاد

وتحقيقها وتهذيبها والوقوف على وجه الحق فيها، وموقف الإسلام منها، من منظور وسطي، لا إفراط فيه ولا تفريط، ولا غلوّ فيه ولا تقصير، مع الأخذ في الاعتبار بأنّ ذلك التقويم، لا يعني الانقلاب عليها ولا التفريط فيها؛ بل إنّه يعدّ تكميلًا لأساسها القويم وتجديدًا لهدفها العظيم.

*****

الخاتمة

في نهاية المطاف، أشكر الله ﷻ على ما منّ به عليّ، من الانتهاء من هذا العمل المتواضع، مذكّرًا هنا ببعض النتائج والتوصيات، الّتي توصّلت إليها من خلال هذا البحث، سائلًا الله ﷻ أن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم، فإنّه - سبحانه وتعالى - وليّ ذلك والقادر عليه.

نتائج البحث:

إنني خرجت من هذا البحث -بعون من الله ﷻ وتوفيقه، بعددٍ من أهم النتائج، والتي تظهر فيما يلي:

١- الوحي الإلهي معصوم، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، أمّا الفكر الإسلامي فهو غير معصوم؛ لأنّه يعتمد على إعمال العقل وإفراغ الذهن؛ لاستنباط الأحكام والخروج بالرؤى والتصورات المناسبة للواقع.

٢- أعظم ما تصنعه الشعوب العريقة ذات الحضارة الممتدة، أن تظل حفية بماضيها، فتنتقي من هذا الماضي كل ما يصلح؛ لأن ينمو فيصنع مستقبلها الخاص، المميز لشخصيتها، المقوي لأركان وجودها جذورًا وفروعًا، ماضيًا ومستقبلًا.

٣- خطورة الكلمة بالقلم، لا تقلّ خطورة عن الكلمة باللسان، ومن ثمّ فإنّ مراجعة كتب التراث الفكري وتقويمها، لا تعني الانقلاب على ذلك التراث وإهالة التراب عليه؛ بل إنّها تعدّ

- القاهرة ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

تكميلًا لمبناه، وتجديدًا لمعناه.

٤- قراءة التراث الإسلامي قراءة صحيحة، تبدأ من درء الانحرافات التي لحقت به، من خلال المناهج التي حاولت قراءة التراث الإسلامي من الخارج انطلاقًا من جزئيات مبتورة عن سياقاتها الحقيقية وقضاياها الأساسية.

٥- الفكر الإسلامي لا يمكن أن يدرج ضمنه إلا ما كان منضبطا بمناهج الإسلام و ضوابطه، ومن ثم كان صحة النقل وقوة النظر أصلين اعتمدهما علماء المسلمين، تجاه الذين ينتحلون التراث.

٦- شيوخ الأزهر الشريف وعلماؤه، لهم دور كبير في الحفاظ على تراث الأمة الإسلامية من الضياع، ولهم دور كبير أيضًا في العمل على تجديده وتنقيته من شوائب الأفكار، وسقيم الآراء، فجزاهم الله – تعالى – عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء.

التوصيات:

تمخّضت هذه الدّراسة عن عددٍ من التوصيّات، من أهمها ما يلي:

١- ضرورة العمل على تنقية التراث مما لحق به من شوائب الأفكار؛ لتيسيره و إعادة قراءته وتطبيقه على أرض الواقع، وكذلك أيضًا من أجل غلق الباب على من يتربّص بعلماء المسلمين، مدعيًا الشبهات والأباطيل في عموم تراثهم العظيم.

٢- ضرورة العمل على إعادة النظر في كتب التراث القديمة، والقيام بتنقيتها وتحقيقها؛ حتى لا تكون ذريعة في الطعن على الإسلام والمسلمين من خلال وجود بعض النصوص التي تحتوي على أمورٍ يرفضها العقل ويأباها الشرع الحنيف.

٣- ضرورة النظر إلى التراث الفكري، نظرةً مغايرة لنظرات التقديس أو التبخيس للأشياء، مع وضع الإطار التاريخي والظروف الحضاريّة والنفسيّة لأصحاب هذا التراث في الاعتبار، بالإضافة إلى التماس الأعذار للمخلصين من أصحاب الاجتهادات الخاطئة، مع القيام بتقويم تلك الاجتهادات.

٤- ضرورة العمل على نشر كتب التراث الإسلامي، إلى جانب الدراسات التي تقوم بتقويمها؛ حتى تتمّ الاستفادة منها في تخريج جيلٍ، يجيد التعامل مع الآخرين في الحاضر والمستقبل.

٥- أُوصِي الدعاة إلى الله ﷻ بالتصدّي للأفكار المناوئة للإسلام؛ حتى يتمّ تصحيح صورة الإسلام التي طالما شوهها أعداؤه، فالجهاد بالقلم واللسان يقف إلى جانب الجهاد بالسيف والسّنان.

وبعد؛ فهذا عمل أرجو أن ينفعني الله ﷻ به وأسأله - سبحانه وتعالى - القبُول والتوفيق والسّدادَ فِي القوْل والعمَل. وأن يجعلَ هذَا العَملَ خَالصًا لوَجْهه الْكريم، وخدمةً للعِلم وأَهْله، ودعوة إِلَى شَرع اللهِ ومنهجه. وما كانَ فيه مِن صواب فمن اللهِ وحده، له الفضل والحمد وَالمِنَّةُ، وَمَا كان فِيه مِن خَطأٍ وتقصيرٍ فمن نفسِي ومنَ الشّيطان. وأَسْتغفرُ اللهَ - تعالَى - منْهُ، وأسألهُ التّجاوز عنه، والتوفيق لتداركه وتصحيحه. كما أسأله ﷻ أن يجعل هذا العمل في سبيله، ووسيلةً إلى رضوانه، وسببًا في عفوه وغفرانه. وصلّ اللهُم وسلّم وبارك على سيّدنا محمّد ﷺ وعلى آله وصحبِه أجمعِين.

*****

أهم المصادر والمراجع

أولًا/ القرآن الكريم.

ثانيًا/ السنة النبوية المطهرة.

ثالثًا/ مراجع عامة:

١- الإحكام في أصول الأحكام: أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي - بيروت، د.ت.

٢- إسهامات المستشرقين في نشر التراث العربي الإسلامي – دراسة تحليلية: أ.د/ علي بن إبراهيم النملة، الرياض، ط١ - ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

٣- الإسلام رؤية حضارية: أ.د/ محمد عبد الستار نصار، سلسلة قضايا إسلامية (عدد٥١) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

٤- تحت راية القرآن: أ/ مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، ط٧ - ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.

٥- التراث الإسلامي - بين التقدير والتقديس: أ.د/ بكر زكي عوض، سلسلة قضايا إسلامية (عدد١٢٥) رجب ١٤٢٦هـ.

٦- التراث في رؤية عصرية: د/ محمد حسن عبدالله، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨م.

٧- تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل: الشيخ محمد الغزالي، دار الشروق، ط٤ - ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

٨- التراث والتجديد – مناقشات وردود: أ.د/ أحمد الطيب، هدية مجلة الأزهر - شعبان ١٤٣٥هـ.

٩- تنقية أصول التاريخ الإسلامي: د/ حسين مؤنس، دار الرشاد – القاهرة ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

١٠- جامع بيان العلم وفضله: يوسف بن عبد البر النمري، دار الكتب العلمية – بيروت ١٣٩٨هـ.

١١- جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج: الشيخ محمد الغزالي، نهضة مصر، ط٤ - ٢٠٠٩م.

١٢- رسائل ابن حزم الأندلسي: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري - تحقيق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١ - ١٩٨٠م.

١٣- قراءة التراث النقدي: د/ جابر عصفور، مركز عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط١ - ١٩٩٤م.

١٤- قراءة عصرية للتراث العربي الإسلامي - منهج وتطبيق: د/ محمد عابد الجابري، بحث بمجلة العلوم الاجتماعية الكويتية (العدد٢) ١٩٨٩م.

١٥- قطوف أدبية - دراسات نقديّة في التراث العربيّ حول تحقيق التراث: أ/ عبد السلام محمد هارون، مكتبة السنّة، ط١ - ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٨م.

١٦- لسان العرب: العلامة جمال الدين ابن منظور، دار صادر - بيروت، ط٣ - ١٤١٤هـ.

١٧- المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر الهجري: أ/ عبد المتعال الصعيدي، مكتبة الآداب - القاهرة ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

١٨- مناهج البحث العلمي وأدب الحوار والمناظرة: أ.د/ فرج الله عبد الباري، ط١ - ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م.

١٩- منهج قراءة التراث الإسلامي - بين تأصيل العالمين وانتحال المبطلين: أ.د/ أبو جميل الحسن العلمي، دار الكلمة للنشر والتوزيع - المنصورة، ط١ - ٢٠١٢م.

٢٠- نحو منهج للتعامل مع التراث الإسلامي: محيي الدين عطية، مجلة الاجتهاد (عدد٢٤) لبنان ١٩٩٤م.

٢١- الوحي الإلهي: د/ الحسيني عبد المجيد هاشم، هدية مجلة الأزهر (عدد ذي الحجة) ١٤٠٤هـ.

البحث الثامن

منهجية التعامل مع التراث الإسلامي وأثرها على الهُويّة

إعداد/ د. جلال محمد أحمد ناجي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبيه الأمين وبعد؛

فإن الأمة الإسلامية تعيش اليوم مرحلة دقيقة وحرجة، حيث تكاثرت أمامها التحديات، وتصاعدت الأزمات على مستوى الحكومات والدول، وكذا المؤسسات والهيئات؛ بل والأفراد، بيد أنَّ أعظم تحدٍ تواجهه هو الحفاظ على هُويتها[1] الثقافية والحضارية، في خضم التسارع المهول والمتلاحق في وسائل الإعلام والتواصل، والسعي الحثيث إلى تنميط الحضارة البشرية من خلال ما يسمى بالعولمة.

إنَّ أعداء هذا الدين ما فتئوا يستفرغون جهدهم، ويجمعون حدهم وحديدهم، وعدَّتهم وعتادهم لمحاربته، والسعي إلى إطفاء جذوته، ووأد دعوته، ومحو معالم حضارته مذ انبثاق نوره، ومع تعاقب السنين، وتبدل الدول ازداد هجومهم عليه شراسة وخبثًا على نحو بلغ ذروته في العصر الحديث.

ولقد حذَّر الحقُّ سبحانه وتعالى أمةَ الإسلام من أعدائها المتربصين بها ليل نهار، فقال سبحانه: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ [البقرة: ١٧]، وقال عزَّ من قائل: ﴿وَدُّواْ لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُواْ فَتَكُونُونَ سَوَآءً ۖ فَلَا تَتَّخِذُواْ مِنْهُمْ أَوْلِيَآءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَخُذُوهُمْ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ۖ وَلَا تَتَّخِذُواْ مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ [النساء: ٨٩]، وقال في بعض جهدهم البائر: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ لِيَصُدُّواْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ فَسَيُنفِقُونَهَا ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِمْ حَسْرَةً ثُمَّ يُغْلَبُونَ ۗ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنفال: ٣٦]، وقال فاضحًا مكنون نفوسهم: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ﴾ [البقرة: ١٢٠].

ومن هنا كان على الأمة أن تكون في أتمَّ الحيطة والحذر من كل ما قد يكدِّر عليها هُويتها الثقافية، أو يجعلها تتماهى وتذوب في هُويات أخر، وأول ما يجدر بالأمة حمايته، ومدافعة التبعية الثقافية فيه، واتخاذ كافة

---

(١) الهُوية: حقيقة الشيء التي تميزه عن غيره، وهي كلمة مركبة من ضمير الغيبة "هو" مع ياء النسبة، قال ابن حزم: «وحدُّ الهُوية: هو أنَّ كلَّ ما لم يكن غير الشيء فهو هو بعينه، إذْ ليس بين الهُوية والغيرية وسيطة يعقلها أحدُ البتة». "الفصل في الملل والأهواء والنحل" لابن حزم الظاهري (٢/ ٣٠٦). و"جامع العلوم في اصطلاحات الفنون" للأحمد نكري (٣/ ٣٣٠).

السبل والوسائل للحفاظ عليه هو العقيدة والفكر؛ فإنَّهما أهم الثوابت في هُوية المسلم وشخصيته، وفقدهما يعني بصريح العبارة انسلاخٌ من الهُوية الإسلامية.

إنَّ التراث الإسلامي لا ينكر أهميته ولا عظيم قدره إلا مكابر، فهو تراث غني تشكل عبر ألف وأربعمائة سنة، ويحمل بصمات كل تلك القرون وإشكالياتها ووعيها بزمنها وعبقرية وقصور أصحابها في الوقت ذاته.

وليست الدعوة إلى ضرورة العودة إلى التراث عودة صحيحة بدعًا من الدعوات؛ فإنَّ الأمم المتميزة والفاعلة في مسارات الوجود الإنساني ذوات خبرات تاريخية كبرى، وهي مجمعة على التمسك بتراثها، والاعتزاز به بكل ما يحمله من عطاء ديني وروحي، وعقلي وفني ومدني.

ولا يمكن لأمة أو ثقافة أن تنفصل عن ماضيها وتاريخها؛ لأن التاريخ، والتراث يشكلان بالنسبة لجميع الثقافات، المخزون الرمزي والعقائدي والنظام الفكري؛ لهذا لا يمكن أن نتصور وجود ثقافة بلا تاريخ ولا تراث.

ولقد كان من توفيق الله ﷻ لرئاسة الأزهر الشريف اختيار هذا الموضوع الهام خاصة هذا الوقت العصيب الذي تمر به الأمة الإسلامية.

وقد اخترت أن أكتب لمؤتمركم الكريم حول موضوع التراث وعلاقته بهوية الأمة، ووسمته بـ"منهجية التعامل مع التراث الإسلامي وأثرها على الهُوِيّة".

وقد انتظم هذا البحث في عدة مباحث على النحو التالي:

المبحث الأول: مفهوم التراث والموقف منه.

- **المطلب الأول**: مفهوم التراث الإسلامي.
- **المطلب الثاني**: الموقف من التراث الإسلامي.

المبحث الثاني: منهجية التعامل مع التراث الإسلامي.

- **المطلب الأول**: التعامل مع نصوص الوحي.

- **المطلب الثاني**: منهجية التعامل مع كتب التراث الإسلامي.

المبحث الثالث: آثار التعامل الصحيح مع التراث في المحافظة على الهوية.

الخاتمة.

أهم المصادر والمراجع.

وكتبه: جلال بن محمد السميعي

الرياض ١٥ ربيع الأول ١٤٣٩هـ

*****

المبحث الأول

مفهوم التراث الإسلامي والموقف منه

المطلب الأول/ مفهوم التراث الإسلامي

التراث في اللغة: مصدر من مصادر الفعل وَرِثَ، يقال: وَرَّثَ وأورث الرجلُ ولدَه مالَه ومجده، وورثه عنه ولده وِرثًا، ورِثة، ووراثة، وإراثة، وميراثًا، ومنه صفة الحق سبحانه وتعالى "الوارث"، بمعنى: الباقي الدائم الذي يرث الخلائق بعد فنائهم، ويرث الأرض ومن عليها، وهو خير الوارثين، أي: الباقي بعد فناء الكل، فيرجع ما ملك العباد إليه وحده لا شريك له[1].

والأصل أنَّ مادة "ورث" ومشتاقتها ومصادرها ومنها كلمة "التراث" تشمل كلَّ ما تركه السابقون للاحقين، سواء أكان مالًا أم مجدًا، أم ترَكَة فكرية وثقافية، أم قِيَمًا إنسانية وحضارية، أم عادات وتقاليد، وغيرها، ويخطئ بعض المعاصرين، كمحمد عابد الجابري حين زعم أنَّ مادة "ورث" لم تستعمل قديمًا في معنى الموروث الثقافي والفكري[2]. وهو ما تعقبه ونبَّه عليه الدكتور الزنيدي في كتابه "السلفية وقضايا العصر"[3].

ومما يدل على استعمال مادة "ورث" في غير الأمور المادية قوله سبحانه وتعالى ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ [فاطر: ٣٢]، فإنَّها وراثة الدين والعلم، ومثلها قوله سبحانه: ﴿يَرِثُنِي وَيَرِثُ مِنْ ءَالِ يَعْقُوبَ وَٱجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا﴾ [مريم: ٦]، وقوله سبحانه: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَٰنُ دَاوُۥدَ وَقَالَ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ ٱلطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِن كُلِّ شَىْءٍ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْمُبِينُ﴾ [النمل: ١٦]، فإنَّ المراد بالوراثة هنا - أيضًا - وراثة العلم والدين لا المال[4].

---

(١) مادة "ورث" في: "الصحاح" (١/ ٢٩٥)، "لسان العرب" (٦/ ٤٨٠٨)، "القاموس المحيط" (ص١٧٧).

(٢) "التراث والحداثة" للجابري (ص٢٢).

(٣) "السلفية وقضايا العصر" د/ عبدالرحمن زيد الزنيدي (ص٣١٨).

(٤) "أضواء البيان" للشنقيطي (٤/ ٢٦٣، ٢٦٤).

ومنه قوله ﷺ: «**إنَّ العلماء هم ورثة الأنبياء، لم يورثوا دينارًا ولا درهمًا، وإنما ورثوا العلم، فمن أخذ به أخذ بحظ وافر**»[1]، وهو صريح في الدلالة على عدم الاقتصار على توريث المال ونحوه.

وعليه فإنه يمكننا أن نعرِّف التراث الإسلامي بأنَّه: "الآثار الثقافية والمدنية التي أنجزت في ظل الحضارة الإسلامية، بغض النظر عن مدى التزامها بالإسلام من عدمه"[2].

ويرى الدكتور أكرم ضياء العمري أنَّ التراث الإسلامي أعمَّ من ذلك، فيرى تعريفه بأنَّه: "ما ورثناه عن آبائنا من عقيدة وثقافة، وقيم وآداب، وفنون وصناعات، وسائر المنجزات الأخرى المعنوية والمادية"[3].

وعلى كلا التعريفين، فهل يدخل الوحي الشريف من جملة التراث؟ ثمة مدرستان:-

أولاهما/ ترى أنَّ التراث إنَّما هو النتاج البشري الذي ورثناه من السابقين، فلا يدخل فيه نصوص الوحيين الشريفين وتعلل هذا بأنه وإن صح إطلاق التراث على الوحي تجنبًا لما يحمله مصطلح التراث في هذا العصر من سمات النسبية، والزمنية، خاصة وأنَّ ثقافتنا الإسلامية لم تعد هي المتحكمة بالمجال التداولي للمصطلحات[4].

كما أنَّ الحديث عن القرآن المجيد والسنة المشرفة بوصفهما تراثًا، هو من قبيل التجوز غير المحمود - من وجهة نظرنا - فالتراث هو النتاج الإنساني الذي يخلفه السابق للاحق، ومن ثَمَّ فلا يجوز بحالٍ الخلط بين الوحي الرباني وبين هذا النتاج البشري، فلكل خصائصه ومعالمه، ومقوماته الذاتية[5].

ثانيهما/ مدرسة أخرى ترى أنَّ التراث يشمل الوحي فالتراث يقتصر على المنجزات الثقافية والحضارية والمادية؛ بل إنَّه يشتمل على الوحي الإلهي "القرآن والسنة" الذي ورثناه عن أسلافنا، وعندما

---

(١) "مسند أحمد" (٣٦/ ٤٥) (رقم٢١٧١٤).

(٢) "السلفية وقضايا العصر" د/ الزنيدي (ص٣١٩).

(٣) "التراث والمعاصرة" د/ أكرم ضياء العمري (ص٢٧).

(٤) "السلفية وقضايا العصر" د/ الزنيدي (ص٣٢٣).

(٥) "الغارة على التراث الإسلامي" لجمال سلطان (ص٤١).

نتبنى هذا التعريف الشامل للتراث، فإنَّ النظرة إليه، والتعامل معه لن يكون واحدًا، إذ أنَّ الوحي لا يقبل الانتقاء منه والاختيار منه، أو محاولة تطويعه للواقع[1].

والظاهر - وإنْ كان الباحث يميل إلى الرأي الأول - أنَّ المسألة اصطلاحية، ولا مشاحة في الاصطلاح، ما دام الفريقان يعتقدان قدسية النصوص الشرعية، وعدم قابليتها للانتقاء والاختيار، والتحوير والتطويع للواقع.

المطلب الثاني/ الموقف من التراث الإسلامي

يمكن تلخيص الموقف من التراث الإسلامي في اتجاهات ثلاثة:-

الاتجاه الأول/ مَنْ يرفضون التراث جملة وتفصيلًا، ويعتبرونه سبب تخلف المسلمين ورجعيتهم! وأنَّه لا خلاص للعرب والمسلمين إلا بنفض أيديهم من هذا التراث واللهث وراء الحضارات الأخرى، ومن هؤلاء الدكتور زكي نجيب محمود بادئ أمره، فإنَّه الذي كان يعتبر الحضارة الغربية النموذج المثالي الذي ينبغي أن يقتدي به المجتمع في العالم العربي، وينص على أنَّه «لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بترًا، وعشنا مع من يعيشون في عصرنا علمًا وحضارة، ووجهة نظر إلى الإنسان والعالم»، ثم يعلن تراجعه عن هذا الفكر بعد ردح من الزمن، متهمًا نفسه بالتقصير في قراءة التراث والنظر فيه، يقول: «ثم تغيرت وقفتي مع تطور الحركة القومية، فما دام عدونا الألد هو نفسه صاحب الحضارة التي توصف بأنها معاصرة، فلا مناص من نبذه ونبذها معًا، وأخذتُ أنظر نظرة تعاطف مع الداعين إلى طابع ثقافي عربي خالص، يحفظ لنا سماتنا، ويرد عنا ما عساه أن يجرفنا في تياره، فإذا نحن خبرٌ من أخبار التاريخ... وأحمد الله أن أتاح لي آخر الأمر هذا الفراغ كما أتاح لي مكتبة عربية أقضي فيها بعض ساعات النهار، وهاهنا نشأ السؤال مرة أخرى، يلح إلحاحًا شديدًا هذه المرة: نعم لا بد من تركيبة عضوية يمتزج فيها تراثنا مع عناصر العصر الراهن الذي نعيش فيه»[2].

---

(١) "التراث والمعاصرة" د/ العمري (ص٢٧، ٢٨).

(٢) "تجديد الفكر العربي" د/ زكي نجيب محمود (ص١٣، ١٤).

إنَّ فكر اطِّراح التراث جملة، ونبذه من حياة الناس فكر لا زال يؤمن به كثيرون، والغالب - إن أحسنا الظن بنواياهم - أنَّ دافعهم هو الجهل بالكنوز العظيمة المخبوءة في هذا التراث، وأنَّ الكشف عن بعضها كفيلٌ بأنْ يحمل أمثال هؤلاء على التراجع عن أفكارهم تلك.

الاتجاه الثاني/ الانتقاء السيء لجوانب التراث، أملى اختيارَها التوجيهُ الاستشراقي، ومن ثَمَّ الفكر الاستغرابي عند المسلمين، فأساءوا إلى مجتمعاتهم، وأمتهم بهذه الاختيارات، ففي فورة الوطنيات الضيقة اتجه عديد من الأفراد والأحزاب لبعث التراث الفرعوني والآشوري والفينيقي والبربري لبناء حاضر المجتمعات المسلمة، أو انحصر الاهتمام بالتراث بجوانبه الشكلية العمرانية، والفنية والفلكورية دون قضايا التصورات والنظم ونحوها من أساسيات الوجود الإنساني ومشكلات الثقافة[1].

إنَّ رواد هذا الاتجاه الانتقائي للتراث حريصون بشكل أو بآخر على إبراز الجوانب السلبية في التراث؛ لغرض في أنفسهم بهدف الفت في ضد الأمة، كالحرص على إبراز مظلومية بعض الفرق الضالة كالمطرفية، والقرامطة ونحوهم، أو بعث تراث الفرق الضالة والمنحرفة عن الدين، كبعض التيارات الفلسفية الغالية ونحوها.

الاتجاه الثالث/ جعل التراث خادمًا للحداثة، وصياغته صياغة جديدة تتفق مع الحاضر، حتى وإن خالفت وناقضت حقيقة التراث، ورواد هذه المدرسة كثر لعل من أشهرهم محمد عابد الجابري وغيره، فإنَّه يرى أنَّه لا سبيل إلى التجديد والحداثة إلا من داخل التراث نفسه، وبوسائله الخاصة، وإمكاناته الذاتية. وهي دعوى عقد لها فصلًا في كتابه "التراث والحداثة" وأسماه: قراءة عصرية للتراث[2].

*****

(١) "تطبيق الشريعة" للزنيدي (ص١٧٦، ١٧٧).

(٢) "التراث والحداثة" للجابري (ص٤٥ وما بعدها).

المبحث الثاني

منهجية التعامل مع التراث الإسلامي.

المطلب الأول/ التعامل مع نصوص الوحي

أولًا/ التزام المنهجية الإسلامية في التعامل مع نصوص الوحي:

المنهج في اللغة: مصدر الفعل الثلاثي "نهج"، يقال: نهج مَنْهجًا ومِنْهجًا، والمنهجية مصدر صناعي منه، قال في الصحاح: «النهج الطريق الواضح، وكذلك المنهج والمنهاج، وأنهج الطريقُ أي: استبان وصار نهجًا واضحًا بيِّنًا، ونهجت الطريق: إذا أبنته وأوضحته»[1]، ومنه قول الحق سبحانه وتعالى في محكم التنزيل: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًاۚ﴾[2]، قال القرطبي: «والمنهاج: الطريق المستمر، والنهج والمنهج، أي: البيِّن»[3].

قال التقي السبكي في مقدمة شرحه لمنهاج البيضاوي في أصول الفقه: «المنهاج: الطريق، جُعل علمًا على هذا الكتاب، والوصول إلى الشيء إنما يكون عند انتهاء طريقه، فقوله "منهاج الوصول" معناه: الطريق التي يتوصل فيها إلى الوصول إلى علم الأصول، كما تقول: طريق مكة، أي المتوصل فيها إلى مكة، فليس الوصول فيه، ولكنه غايته»[4].

والمراد بالمنهج في استعمال الباحثين هو: "إجراءات البحث والأدوات التي يستخدمها الباحث، والطرق التي يسير عليها في محاولة تفسير ظاهرةٍ ما"[5]، أو هو بعبارة عبدالرحمن بدوي: «الطريق المؤدي إلى

---

(١) مادة "نهج" في: "الصحاح" (١/ ٣٤٦)، "لسان العرب" (٦/ ٤٥٥٤)، "المصباح المنير" (٢/ ٦٢٧).

(٢) سورة المائدة، جزء من الآية (٤٨).

(٣) "الجامع لأحكام القرآن" للقرطبي (٦/ ٢١١).

(٤) "الإبهاج في شرح المنهاج" لتقي الدين وولده تاج الدين السبكي (١/ ١٧).

(٥) "الثقافة والمنهج" للمسيري (ص٢٢٥).

التعرف على الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامة، تهيمن على سير العقل، وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة»[1].

وإذا كان المنهج أو المنهاج هو إجراءات البحث، فإنَّ المصدر الصناعي منه "المنهجية" يفيد معنىً فكريًا أو مذهبيًا، ومن ثَّمَ كان المراد بالمنهجية: "العلم الذي يتعلق بمناهج التفكير في موضوع معيَّنٍ، والبحث فيه، والتعامل معه"[2].

ومن التعريفات السابقة يُلحظ أنَّ للمنهجية العلمية أركان ترتكز عليها؛ أولها: الطريق الواضح الموصل إلى العلم، وثانيها: الغاية التي ينتهي إليها هذا الطريق، وهي العلم، وثالثها: المبادئ الأساسية التي تحكم خطوات السير وتنظمها، وتوجهها نحو الغاية المنشودة.

وبقصر الحديث على مصدرية التلقي، والمنهجية التي يجب التزامها للوصول إلى الغاية المنشودة، وهي الفهم عن الله سبحانه وتعالى، ومعرفة الأحكام الشرعية، فإننا نجد أنَّ علماء الشريعة الغراء وضعوا للأمة منهج بحث ومعرفةٍ للوصول إلى هذه الغاية، وهي القوانين والقواعد والإجراءات المسماة بعلم "أصول الفقه".

إنَّ علم أصول الفقه هو "المنهاج القويم لتعامل المسلمين مع مصادر شرعهم، وإيقاع أحكام الله تعالى على أفعال البشر في مجالات شتى، في كل العصور، وفي كل مكانٍ مما يصدق معه قول القائل: إنَّ علم أصول الفقه هو فلسفة المسلمين الحقيقية التي تُكَوِّنُ عند المسلم رؤية ربانية صادقة للإنسان والكون والحياة"[3].

يقول حجة الإسلام الغزالي في بيان أركان هذه المنهجية العلمية: «اعلم أنك إذا فهمت أنَّ نظر الأصولي في وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية لم يخفَ عليك أنَّ المقصود: كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة، فوجب النظر في الأحكام، ثم في الأدلة وأقسامها، ثم في كيفية اقتباس الأحكام من

---

(١) "مناهج البحث العلمي" لعبد الرحمن بدوي (ص٥).

(٢) "المنهجية الإسلامية" د/ فتحي ملكاوي وآخرون (١/ ٤٠).

(٣) "تاريخ أصول الفقه" د/ علي جمعة (ص٤٨).

الأدلة، ثم في صفات المقتبس الذي له أن يقتبس الأحكام؛ فإنَّ الأحكام ثمرات، وكل ثمرة لها صفة وحقيقة في نفسها، ولها مُثْمِرٌ، ومستثمر، وطريق في الاستثمار، والثمرة: هي الأحكام، أعني الوجوب والحظر والندب.. والمثمر: هي الأدلة، وهي ثلاثة الكتاب والسنة والإجماع فقط، وطرق الاستثمار هي: وجوه دلالة الأدلة وهي أربعة؛ إذ الأقوال إما أن تدل على الشيء بصيغتها ومنظومها، أو بفحواها ومفهومها، وباقتضائها وضرورتها، أو بمعقولها ومعناها المستنبط منها، والمستثمر: هو المجتهد، ولا بد من معرفة صفاته وشروطه وأحكامه»[1].

ولقد درج الكثير من أهل الأصول على تعريف هذا فنَّ الأصول بأَنَّه: "معرفة دلائل الفقه إجمالًا، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد"[2]، وهذا التعريف يشتمل على: مصادر البحث، وكيفيته، وشروط الباحث، وهي الأركان الثلاثة التي أخذ بها "ريجو بيكون" لتكوين المنهج العلمي التجريبي الحديث؛ لتتخلص أوربا من خرافات الكنيسة، ولكنهم أخذوه، وتركوا جانب الوحي الرباني عند المسلمين، فصارت حضارتهم عرجاء، تسير على دراسة الوجود متفلتة من هدى الوحي"[3].

بل إنَّ بعض مباحث أصول الفقه كمسالك العلة من المناسبة والشبه، والاطراد، والسبر والتقسيم، وتنقيح المناط، وغيرها من المباحث التي دُونت في فجر الإسلام.. كانت من جملة ما دوَّنه الفلاسفة الأوربيون بعد ذلك بعشرة قرون، وأطلقوا عليه المناهج التجريبية الحديثة[4].

ولقد ظهرت دعوات لترك ما سلك عليه المسلمون في التعامل مع نصوص الشرع من التزام بالمنهجية الإسلامية في فهمها وشرحها، وعند أدنى نظر لتلك الدعوات نجد أنها لا يمكن أن تكون منهجًا علميًا واضحًا منضبطًا، يتميز بالحياد ويستند الى أصول وقواعد، وإنما هي خليط من الفلسفات

---

(١) "المستصفى" للغزالي (١/ ٧).

(٢) "منهاج الوصول" للبيضاوي مع شرح الإسنوي (١/ ٧).

(٣) "تاريخ أصول الفقه" د/ علي جمعة (ص٤٨).

(٤) "التجديد في أصول الفقه" د/ جميلة بو خاتم (ص٤٨).

والأيديولوجيات اتخذت كمنطلقات واصطبغت بمجموعة من السمات جعلتها قراءة موجهة مسطرة الأهداف مسبقًا بعيدة عن الموضوعية والمنهج العلمي.

ثم إن هناك مجالات لا يمكن أن يضاهي فيها المتأخرون الأوائل من العلماء، سواء الصحابة الذين عاصروا نزول القرآن أم التابعين الذين أخذوا عنهم؛ ومن ذلك كل ما يتعلق باللغة والبلاغة، وهذا أمر بديهي أكده أحد كبار المنظرين للهرمينوطيقا - على سبيل المثال - "شليرماخر" قائلًا: «كلما تقدم النص في الزمان صار غامضًا بالنسبة إلينا وصرنا - من ثم - أقرب إلى سوء الفهم لا إلى الفهم، وعلى ذلك لا بد من قيام "علم" أو "فن" يعصمنا من ... ويجعلنا أقرب إلى الفهم»[1].

والملاحظ أن المنهجية التي يدعو إليها هؤلاء أبعد ما تكون عن المنهجية العلمية الأصيلة، إذ تجد أكثر هذه الكتابات تؤمن بسيادة العقل على النص ولا تؤمن بأن العقل يجب أن يتوقف عند المتشابه، كما أنها تعتمد على العقل في التعامل مع الآيات والرأي المجرد عن الدليل حتى فيما يتعلق بالأمور الغيبية، والأمور التي وردت فيها أحاديث صحيحة وقطعية الدلالة، وهذا الأمر لا يتوافق مع أصول وقواعد تفسير القرآن الكريم، فنجد أن هؤلاء يتعرضون للنصوص القرآنية والأحاديث الشريفة من دون أن يحصلوا علوم الآلة التي يجب عليهم أن يتعلموها؛ بل إن جلهم غير متخصص في العلوم الشرعية، وبعض من هؤلاء لا يحسن حتى الكتابة بالعربية[2].

وهذه المنهجية تعتبر المذهب أصلًا والتفسير تابعًا مؤصلًا لهذا المذهب، وهي بهذا الأمر تنطلق من الفلسفات الغربية باعتبار الأصل هو المذهب، وهو بالذات ما يحصل عندما نقرأ الآيات بخلفية علمانية أو تأريخية[3].

والخلاصة: أنها لا تفترض منهجًا علميًا محددًا؛ بل تتبنى عدة مناهج في آن واحد أو حتى متناقضة في نفس الوقت، مما يجعل هذا الخطاب بعيدًا مطلقًا عن الانسجام الفكري أو متسمًا باللامنهج.

---

(١) "إشكاليات القراءة وآليات التأويل" لنصر حامد (ص٢٠).

(٢) "إعادة قراءة النص الشرعي واستهدافه في الفكر العربي المعاصر" لسليمان الغصن (ص٤٩، ٥٠).

(٣) المرجع السابق (ص٥٤).

ثانيًا/ ضرورة التسليم للنص الشرعي:

إنَّ من أهمِّ الأمور التي تحافظ بها الأمة على هُويتها، وتتحرر بها من التبعية لغيرها أنْ تعطي النصَّ الشرعيَّ الشريف السلطةَ عليها، فتتخذه مرجعًا في سائر أمور حياتها، وبذا تحتمي بالحصن الحصين، والسياج المنيع، وتُعصمُ بمجموعها من الوقوع في الزلل والخطأ، وتُحمى من الضياع والتيه، وهو مصداق حديث النبي ﷺ: «**تركت فيكم ما إنْ اعتصمتم به فلن تضلوا أبدًا، كتاب الله وسنة نبيه ﷺ**»[1].

إنَّ من أُولى خصائص وسمات العبودية لله ﷻ الاستسلام له سبحانه، والإذعان لأمره، والتسليم بحكمه وشرعه، ولا يثبت لأحدٍ إسلامٌ إلا بذلك، قال الإمام أبو جعفر الطحاوي: «ولا تثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام»[2]، ويقول الإمام ابن القيم: «إنَّ مبنى العبودية والإيمان بالله، وكتبه، ورسله: على التسليم»[3]، وهو مصداق قول الحق سبحانه وتعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]، فمن رضي بالتحاكم إلى شرع الله، ثم صحَّ له بعد ذلك وكمُل التسليم بأمر الله وحكمه، فقد تحقق له الإيمان.

ولأنَّ حصول تمام التسليم بالنص الشرعي أصل من أصول الإيمان فقد ورد الأمر به في غير ما نص، من مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَـٰنَـٰتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنفال: ٢٤]، والاستجابة لأمره وأمر رسوله ﷺ من أجل مقتضيات الإيمان، ومنه قوله جلَّ ثناؤه في الأمر بطاعته وطاعة رسوله ﷺ والتسليم لأمره: ﴿قُلْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ٣٢]، وفي الآية دليل على أنَّ عدم الإذعان والاستسلام لله ورسوله، والتسليم والقبول بأمر الشرع كفرٌ، قال الإمام البيضاوي في تفسيره: «لا يرضى عنهم، ولا يثني عليهم، وإنما لم يقل: لا يحبهم؛ لقصد العموم، والدلالة على أنَّ التولي كفرٌ»[4].

---

(١) "أخرجه الحاكم" وصححه (١/ ١٧١) (رقم٣١٨).

(٢) "العقيدة الطحاوية" مع شرحها لصدر الدين الأذرعي (ص١٤٣).

(٣) "الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة" لابن القيم (٤/ ١٥٦٠).

(٤) "أنوار التنزيل وأسرار التأويل" للبيضاوي (٢/ ١٣).

ومنها أمْرُه سبحانه بالرجوع إليه وإلى رسوله ﷺ عند التنازع والاختلاف، بعد أمره بالطاعة في مطلق الأحوال تأكيدًا ومزيدَ تنبيه، فقال سبحانه وتعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، ثم بيَّن سبحانه أنَّ هذه الطاعة، وهذا الرد متحتمٌ على المؤمنين، وأنَّه شأنُ من يؤمن بالله واليوم الآخر(١)، فقال سبحانه: ﴿إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٞ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]، وقال سبحانه مخاطبًا أهل الإيمان: ﴿وَمَا ٱخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٖ﴾ [الشوري: ١٠].

والنصوص في باب الأمر بالتسليم للنص الشرعي كتابًا وسنة كثيرة، واضحة الدلة، صريحة العبارة، ومن ثَمَّ كان لزامًا على كل مؤمنٍ تمام الانقياد، وكامل الإذعان والتسليم لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فعلى كل مؤمن أن لا يتكلم في شيء من الدين إلا تبعًا لما جاء به الرسول، ولا يتقدم بين يديه؛ بل ينظر ما قال، فيكون قوله تبعًا لقوله، وعمله تبعًا لأمره»(٢).

والناظر إلى حال دعاة التبعية والمطالبين بإعادة قراءة النصوص يجد أن هناك دعوات صريحة وجريئة لنزع قداسة النصوص، وجعله تابعًا لمطالب العصر وحاجاته.

يقول حسن حنفي: «التجديد هو إعادة فهم التراث حتى يمكن رؤية الواقع ومكوناته»(٣). ويقول أيضًا: «إن مطالب العصر هي أساس التفسير فلا توجد علاقة أفقية يوضع فيها الطرفان على نفس المستوى؛ بل على علاقة رأسية توضع فيها حاجات العصر كأساس تحتي ثم التراث كمؤسس فوقي»(٤).

ويرى أركون أن: «مفهوم الدين نفسه ينبغي أن يعاد التفكير فيه على ضوء المنجزات العديدة للعلم المعاصر»(٥).

---

(١) "فتح القدير" للشوكاني (١/ ٥٥٦).

(٢) "مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية" (١٣/ ٦٣).

(٣) "التراث والتجديد" لحسن حنفي (ص٣٤).

(٤) المرجع السابق (ص٥٨).

(٥) "الفكر الإسلامي قراءة علمية" (ص١١٤).

ويرى هاشم صالح أن التمسك بالنص الشرعي يقف حاجزًا أمام التقدم، ويقول: «لو أن أطروحة المعتزلة هي التي انتصرت لاستطعنا إعادة تأويل القرآن من جديد بسهولة أكبر، ولما حصل كل هذه الانسداد التأريخي الذي نعايته حاليًا. كنا استطعنا تحقيق المصالحة الكبرى بين الدين والعقل، أو بين الإسلام والحداثة، وكنا استطعنا تطوير القوانين والتشريعات في المجتمعات العربية، أما الآن فالحالة مسدودة؛ لأن النص يقف حاجزًا ضد التطور»[(١)].

ويرى عبد الرزاق عيد بأن: «استعادة ماضي الحضارة الإسلامية ينبغي استقراؤه على ضوء مثال أوربا بمثابتها الحامل لفضائل الحضارة العالمية بما فيها الإسلامية، بما تمثله من مدنية وقيم ومثل، أي: أن مستقبل استعادة الإسلام ليس في ماضيه الفقهي؛ بل في حاضر أوروبا الأنوار والتقدم»[(٢)].

ثالثًا/ عدم معارضة النص بالعقل:

خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان، وكرَّمه وفضله وكان من أهم آثار هذا التكريم والتفضيل أنْ منحه العقلَ، وجعله أداة للفهم ومناطًا للتكليف، يوجد التكليف بوجوده، ويرتفع بارتفاعه، وأمر بالمحافظة عليه، وتجنب كل ما يفسده؛ بل كان الحفاظ عليه أحد المقاصد الشرعية الكبرى.

ومع ما للعقل من مكانة عظيمة، إلا أنَّه لم يخلق ليعاكس الشرع والدين، وإنَّما الغاية منه الفهم عن الله، ومعرفة مراده سبحانه من كلامه وكلام رسوله ﷺ، واستنباط الأحكام على ضوء الشرع الشريف، قال الشاطبي في الاعتصام: «إنَّ الله جعل للعقول في إداركها حدًا تنتهي إليه لا تتعداه، ولم يجعل لها سبيلًا إلى الإدراك في كل مطلوب، ولو كانت كذلك لاستوت مع الباري تعالى في إدراك جميع ما كان وما يكون، وما لا يكون إذ لو كان كيف كان يكون؟ فمعلومات الله لا تتناهى، ومعلومات العبد متناهية، والمتناهي لا يساوي ما لا يتناهى»[(٣)].

---

(١) "الانسداد التأريخي" لهشام صالح (ص٢١، ٣٠، ٤٥).

(٢) "سدنة هياكل الوهم" لعبد الرزاق عيد (ص٢٤٧).

(٣) "الاعتصام" للشاطبي (٢/ ٨٣١).

إنَّ مما يؤكد محدودية العقل وقصره عن درْكِ كل شيءٍ، أنَّه إنما يستند في أحكامه على معطيات الحس، من السمع والبصر وغيرها، وهذه الحواس لا تنقل للعقل إلا ما يمكنها الوصول إليه من عالم الشهادة والحس، أمَّا ما وراء عالم الشهادة فتقف دونه خاشعة حسيرة، فتكون أحكام العقل في هذا المضمار ضربًا من الوهم والتخرص، ورجمًا بالغيب[1].

إنَّ من أول ما أوضحته المنهجية العلمية الإسلامية أنَّ النصَّ الشريف لا يُقدم عليه غيره، قال سبحانه وتعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[2]، ومن ثمَّ كان واجب المسلم تمام التسليم والرضى بحكم الله، وعدم معارضته بعقله أو هواه.

فالواجب أنَّ يكون العقل مطيَّة للنص الشرعي، يتوجه بتوجيهه، فإذا "تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أنْ يتقدم النقل فيكون متبوعًا، ويتأخر العقل فيكون تابعًا، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يُسَرِّحه النقل"[3].

قال الإمام الماوردي في الحاوي الكبير: «أما الاستحسان فيما أوجبته أدلة الأصول، واقترن به استحسان العقول، فهو حجة متفق عليها يلزم العمل بها؛ فأما استحسان العقول إذا لم يوافق أدلة الأصول، فليس بحجة في أحكام الشرع، والعمل بدلائل الأصول الشرعية أوجب، وهي أحسن في العقول من الانفراد عنها»[4].

إنَّ المحرر المقرر أنَّه يستحيل بحالٍ تعارض صريح النقل وصحيحه مع صحيح العقل، ولذا صنَّف شيخ الإسلام ابن تيمية كتابًا أسماه: "درء تعارض العقل والنقل"، يقول فيه: «فالمعقول الصريح موافق للشرع متابع له كيف ما أدير الأمر، وليس في صريح المعقول ما يناقض صحيح المنقول»[5]، وينص فيه -

---

(١) "التجديد في الفكر الإسلامي" د/ عدنان أمامة (ص٢٧٠).

(٢) سورة الحجرات، الآية (١).

(٣) "الموافقات" للشاطبي (١/ ٥١).

(٤) "الحاوي" للماوردي (١٦/ ١٦٣).

(٥) "درء تعارض العقل والنقل" لابن تيمة (٢/ ١٤٩).

أيضًا - على: «أنَّ الأدلة العقلية الصحيحة البينة التي لا ريب فيها؛ بل العلوم الفطرية الضرورية توافق ما أخبرت به الرسل، لا تخالفه، وأنَّ الأدلة العقلية الصحيحة جميعها موافقة للسمع، لا تخالف شيئا من السمع»[1]، ويكشف في موضعٍ آخر سبب ما قد يُفهم من تعارض ظاهري فيقول: «وأن الأدلة العقلية الصريحة توافق ما جاءت به الرسل وأن صريح المعقول لا يناقض صحيح المنقول، وإنما يقع التناقض بين ما يدخل في السمع وليس منه وما يدخل في العقل وليس منه»[2].

ومع هذا المحرر المقرر من تقديم النص الشرعي وعدم معارضته بالعقل، إلا أنَّ الأمة الإسلامية بُليت في مراحل مختلفة بمدارس وأشخاص يرون تقديم العقل على النقل فيما يظهر لهم من تعارض.

وليس الأمر وليد حقبة زمنية قريبة، وإنَّما له جذوره الضاربة في عمق التاريخ، فإنَّ أصل أول ضلالة وعصيان كان سببها تقديم الرأي والعقل في مصادمة النص الشرعي، قال الشهرستاني في الملل: «اعلم أن أول شبهة وقعت في الخليقة؛ شبهة إبليس لعنه الله، ومصدرها استبداده بالرأي في مقابلة النص، واختياره الهوى في معارضة الأمر، واستكباره بالمادة التي خلق منها وهي النار على مادة آدم عليه السلام وهي الطين»[3]، وقال القاضي أبو العز الحنفي في شرح الطحاوية: «وكل من قال برأيه وذوقه وسياسته - مع وجود النص، أو عارض النص بالمعقول - فقد ضاهى إبليس، حيث لم يسلم لأمر ربه؛ بل قال: ﴿قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: ١٢]»[4].

وكانت المعتزلة ممن اشتهر في العصر الإسلامي بالقول باستقلال العقل في دَرْكِ قُبحِ وحُسنِ الأفعال، وتَرَتُّبِ المدح والثواب على الحسن عقلًا، والذم والعقاب على القبيح عقلًا، وهو شطط وانحرافٌ لا يُوَافَقُون عليه[5].

(١) المرجع السابق (١/ ١٣٣).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٣٦٤).

(٣) "الملل والنحل" للشهرستاني (١/ ١٥).

(٤) "شرح الطحاوية" لأبي العز الحنفي (ص١٥٠).

(٥) "فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة" للقاضي عبد الجبار (ص١٣٩).

إنَّ ذلك لم يقتصر على المعتزلة وحدهم كمدرسة فكرية، لا زال لها تواجد في بعض البلدان العربية، ولا زال هناك من ينافح عن أرائها وأفكارها.

بل إنَّ هناك الكثير ممن يُسمون بالمفكرين يسوقون ليل نهار لفكرة التعامل مع النص الشرعي بعيدًا عن المنهجية العلمية، بحجة أنَّ واقع اليوم ومعارفه لا تتناسب والآليات القديمة! يقول المهندس محمد شحرور (وهو أحد هؤلاء): «ففي عصر التدوين بالقرن الثاني الهجري تمَّ تأطير الإسلام ضمن أطر ما زالت موجودة حتى يومنا هذا، وتمَّ تعريف السنة، ووضع أصول الفقه، وحتى أصول اللغة العربية، ضمن أطرٍ نبعت من المعارف السائدة، أي من قِبل أناس محكومين بالنظم المعرفية السائدة في ذلك الوقت، لكنَّ إمكانية الاجتهاد ضمن الأطر التي رسخت منذ القرنين الثاني والثالث الهجري قد استنفدت، ولم يعد الاجتهاد ممكنًا إلا إذا تمَّ تجاوز هذه الأطر، والعودة إلى قراءة التنزيل على أساس معارف اليوم، واعتماد أصول جديدة للفقه الإسلامي»[1]، وهي دعوة لهدم المنهجية العلمية؛ بل إنَّها "الرغبة الجنونية في ممارسة حرية التأويل، وحرية الاجتهاد" على حد تعبير الدكتور الريسوني[2].

ومن أنصار هذا التيار - الداعي لهدم المنهجية أيضًا - الدكتور الطالبي، الذي آثر أن يظهر أكثر "ديمقراطيةً" من شحرور؛ حيث يقرر أنَّ من أراد أن يلتزم بالمنهجية العلمية الموروثة، فله ذلك، ومن أراد فهم النص بعقله المجرد بعيدًا عن المنهجية فله ذلك، ولا حجر على أحد، يقول في كتابه "عيال الله": «كلٌّ منَّا يتعامل مع النص بالطريقة التي يراها، فهناك من يتعامل مع النص تعاملًا فيه امتداد لمنظومة الآراء التي تبلورت في القرنين الثالث والرابع، كما تعكسها له مخيلته لا الواقع التاريخي، وأصبحت تُعتبر هي التفسير والفهم الأوحد للنص، هناك إذا منظومة فكرية موروثة، والإسلاميون عمومًا يصرون على البقاء داخل هذه المنظومة، وهم أحرار في ذلك.. وإذا سلمنا بحرية المنضوين تحت مظلة السلف، والمنظومة الفكرية الموروثة عنهم، فينبغي أنْ يسلموا هم أيضًا بحرية مخالفيهم في تعاملهم مع النص»[3].

---

(١) "دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع" لمحمد شحرور (ص٢١٨).

(٢) "الاجتهاد النص الواقع المصلحة" للدكتور الريسوني (ص٢٦).

(٣) "عيال الله" لمحمد الطالبي (ص٧٣، ٧٤).

المطلب الثاني/ منهجية التعامل مع كتب التراث الإسلامي

لا ينكر أهمية التراث ولا عظيم قدره إلا مكابر، فهو "تراث غني تشكل عبر ألف وأربعمائة سنة، ويحمل بصمات كل تلك القرون وإشكالياتها ووعيها بزمنها وعبقرية وقصور أصحابها في الوقت ذاته.. واليوم نحن نريد مقاربة عصر جديد لا بد من زيارة التراث بعيون فاحصة لمعرفة كيف أثر جزء منه سلبًا في حركة الأمة في الماضي، وكيف يؤثر اليوم فينا، وهذا الجزء المعيق يلامس التصور التاريخي كما يلامس العقائد وأصول الفقه وعلوم الحديث وعلوم التزكية وعلم التفسير، وهي منطقة مشحونة بالعواطف، والدخول إليها كان قرارًا صعبًا، ولكن لم يكن بالإمكان تجنبه؛ لأنَّ كل ما على السطح هو ابن ذلك العمق الدفين سواء بفهم أو بسوء تأويل"[1].

وليست الدعوة إلى ضرورة العودة إلى التراث عودة صحيحة بدعًا من الدعوات؛ فإنَّ الأمم المتميزة والفاعلة في مسارات الوجود الإنساني ذوات خبرات تاريخية كبرى، وهي مجمعة على التمسك بتراثها، والاعتزاز به بكل ما يحمله من عطاء ديني وروحي، وعقلي وفني ومدني؛ بل إنَّ كثيرًا من الأمم تضفي على تراثها هالة تجبيل وتعظيم تصل أحيانًا إلى درجة القداسة[2].

ومنْ ثَمَّ كان الواجب على الأمة أنْ تتجه الاتجاه العلمي الصحيح والسليم للإفادة من كنوز تراثها العظيمة، وذلك من خلال العديد من الخطوات والإجراءات، من أهمها:

أولًا/ إحياؤه ونشره، وهو أمر في غاية الأهمية، ويجب أن تُبذل فيه الكثير من الجهود الواعية، وذلك يتحصل بالأمور التالية:

- جمع وململمة النفائس والكنوز من المخطوطات المتناثرة خارج متاحف البلاد الإسلامية، سواء المتناثرة في المتاحف العالمية، أو المحفوظة في أيدي بعض العائلات أو الأفراد.

---

(١) "التراث وإشكالياته الكبرى نحو وعي جديد بأزمتنا الحضارية" لجاسم سلطان (ص٢٥).

(٢) "الغارة على التراث" لجمال سلطان (ص٦).

- تصنيف المخطوطات، وفرزها وفق فنونها، وعمل فهارس على ضوء ذلك تيسر للباحثين والطالبين الوصول إليها.

- تقييم المخطوطات من قبل المتخصصين تقييمًا أوليًا، ببيان غثها من سمينها، فإنها نتاج بشري فيه هذا وذاك، وتبيين ذلك للباحثين؛ حتى لا تضيع الجهود هدرًا، فإنَّ "بعض المخطوطات لا يخدم نشرها مكتبة الفنِّ؛ بل إن بعضها مقتبس في كتب مطبوعة، وبعضها مؤلَّف من كتاب مغمورين لم يتمكنوا من تحقيق مستوى علمي مناسب في تخصصهم، وبعضها فيه من النقص والمسح والسقوط، والتحريف والتصحيف ما يتعذر معه إخراجه مصححًا، والإفادة منه في دراسات الفنِّ الذي تخصص فيه"[1].

- توجيه الباحثين في مختلف التخصصات لا سيما طلبة الدراسات العليا إلى جمع نسخها، وتحقيقها، لترى النور بعد أن ظلت سنوات حبيسة المتاحف[2].

ثانيًا/ قراءته قراءة نقدية، والإفادة من حَسَنَهِ وما أكثره، والتبيين على رديئه، وعدم نقل قداسة النص الشرعي إليه، وكل ذلك لا يكون إلا من أهل الاختصاص، لا من دهماء الناس وعامتهم، وهو ما أطلق عليه الدكتور الزنيدي "الانفتاح المنضبط على التراث"، يقول في بيان المنهجية السلفية في التعامل مع التراث: «هذا هو مدخل علاقة السلفية بالتراث، لا هو بالتجاهل والإلغاء والرفض الخائف من التراث، ولا هو بالاندفاع إليه دون تبصر كحاطب الليل الذي لا يدري أيقع في يده عود أو حبل أو ثعبان، إنَّ السلفية ترى أهمية؛ بل وجوب التفاعل مع التراث البشري في ميادين كثيرة بحكم آثاره التي لا تقف عند حدود زمنية، لكنها تمتد إلى العصور اللاحقة فتؤثر فيه سلبًا وإيجابًا، ومن ثَمَّ كان التفاعل مع التراث واجبًا من أجل ترشيد آثاره في الحاضر، واتقاء سلبياته»[3].

---

(١) "التراث والمعاصرة" (ص٤٢).

(٢) "السلفية وقضايا العصر" للزنيدي (ص٣٢٧).

(٣) المرجع السابق (ص٣٤١).

ثالثًا/ الاستفادة من تراث الأئمة في مناهجهم، وكيفية تعاملهم مع الأحداث والوقائع، وعدم الوقوف الحرفي عند المسائل فقط، فإنَّ معالجة مسائلهم كان واجب وقتهم، وواجب وقتنا معالجة قضيانا وما استجد فيه من مسائل ونوازل، بالإفادة من مناهجهم.

إنَّ هناك فريقًا من الناس "يمم وجهه شطر التراث هاربًا إليه من الواقع؛ ليجد فيه السكن النفسي، أو المخرج من أزمات الواقع، وقد أغرق في الالتحام بالماضي إلى حد الذهول عن الواقع والاغتراب عنه، فكانت النتيجة ترديد مقولات، وسرد حوادث أنجزها الآباء، لكن إمكاناتها في مجال إصلاح الواقع باتت محدودة.

رابعًا/ الإضافة إليه؛ لتستمر عجلة الإبداع والألق، والتميز الحضاري؛ فإنَّ إيقاف مسيرة الإبداع الإنساني يعد ظلمًا لتراثنا المجيد، وإنَّ من أهم العلائق التي ينبغي أن تربطنا بتراثنا هي علاقة الإضافة، بمعنى دفع الجهود الإنسانية في مختلف الحقول والجوانب لتستمر حركة الإبداع.

إنَّ التعامل الصحيح مع التراث وفق هذه المنهجية العلمية يضمن للأمة الإفادة القصوى من تاريخها الحضاري، ليكون لها عبرة وعظة من أحداثه، تتقوى به مسيرتها، وتتخذه زادًا في حركتها، وتتجاوز به جوانب القصور والخلل والزلل.

إنَّه منهج التوازن في التعامل مع خطوط التراث المتعددة لا بالنفي الكلي والقطيعة الشاملة، ولا بالتعصب الآبائي غير الواعي، ولا بالانتقاء العشوائي المتخبط، وإنما بالمعيار الذي يفرز السليم من غيره؛ ليستثمر الأول، ويتقي آفة الآخر.[1]

وعلى الجهة الأخرى ثمة أناس يتعاملون مع التراث على غير وفق المنهجية العلمية، فأحيانًا باعتبار إملاءات خارجية، وأحيانًا بالتشهي واتباع الهوى، والمتأمل في المدرسة الحداثية يلحظ أنَّ اتباعها في التعامل مع التراث على ثلاثة اتجاهات.

*****

(١) "تطبيق الشريعة" للزنيدي (ص١٨٠).

المبحث الثالث

آثار التعامل الصحيح مع التراث في المحافظة على الهوية

إنَّ اتباع المنهجية العلمية الصحيحة في التعامل مع التراث الإسلامي له العديد من الآثار على المحافظة على هوية الأمة ومدافعة التبعية الثقافية لغيرها لا سيما في مجالي العقيدة والفكر، ولعل من أهم وأبرز هذه الآثار ما يلي:

أولًا/ أنَّ "الالتجاء إلى التراث، والاحتماء بالتاريخ يعتبر رد فعل طبيعي لحماية الحالة النفسية للأمة من الانكسار، والشخصية الحضارية التاريخية من الذوبان في مراحل المواجهة"[1]، فإنَّ المواجهة على أشدها في عصرنا الحاضر، عصر الفضاءات المفتوحة والتطور الكبير في نظم الاتصالات والتواصل.

ثانيًا/ أنَّ إحياء التراث والتعامل معه بمنهجية صحيحة هو بمثابة إيجاد جسور بينه وبين الجيل الحاضر، والأجيال التالية، وهذا يحقق معنى التواصل الإنساني في مسيرة الأمة، ويجعل من نهضتها بناء متماسكًا ومتمازجًا، وهذا الترابط في بنية الأمة يجعلها مستعصية على شتى محاولات الاختراق الهدام، ويجعلها في حصن حصين يحول بينها وبين أي عملية تسلل غريبة إلى كيانها بغية الإفساد فيه[2].

كما أن أي محاولة لقطع حاضر الأمة الثقافي والحضاري، عن ماضيها وموروثها الثقافي، لا يؤدي إلا إلى المزيد من ظهور الكيانات الاجتماعية المشبوهة، والتي لا تقدر على عمل أي شيء يذكر على المستوى الحضاري.

ثالثًا/ أنَّ إحياء التراث وبعثه والتعامل الصحيح معه هو في الحقيقة تفويت - أولًا - لشغل العقل العربي المسلم بغير تراثه من أفكار الحضارات الأخرى، ثم هو مواجهة وفضح لما يحاول البعض تسويقه من الأنماط الثقافية المستوردة، ولذا فإنَّ ثمة "محاولات مستميتة هدفها سلخ المسلم عن تراثه. وذلك سوف يؤدي – مهما كان القصد – إلى سهولة توظيف المسلم في الخطط الاستعمارية وسلبه كل أسلحة المقاومة؛ على

---

(١) "التراث والمعاصرة" أ/ عمر عبيد حسنة (ص١٠).

(٢) "الغارة على التراث" (ص١٠).

أن الداعين لذلك قد بلوروا نظريات الطمس والسلخ على هدي من الثقافة الغربية. فهم يدعوننا بصورة ما إلى الانتماء إلى نمط ثقافي جديد تسوده أدبيات الغرب ومقولاته، ويتم ذلك من خلال الدعوى بأن الثقافة الغربية على درجة من الشمول والاتساع والعالمية تؤهلها لأن تكون البديل عن كل الثقافات المحلية والمعطيات التراثية للعالم أجمع!".

رابعًا/ أنَّ الفكر الإسلامي الذي يُكَوِّن الهُوية المسلمة إنَّما يتغذى من التراث الإسلامي، فهو من أهم مصادر إمداده، ومحاولة قطع العلاقة مع التراث، أو تشويه منهجية التعامل معه هو في الحقيقة عدوان بشكل سافر ومباشر على هُوية الأمة، وبالمقابل فإن إحياء التراث والتعامل العلمي السليم معه طريق الحفاظ على الهوية ومدافعة التبعية.

لا يمكن لأمة أو ثقافة أن تنفصل عن ماضيها وتاريخها؛ لأن التاريخ والتراث يشكلان بالنسبة لجميع الثقافات المخزون الرمزي والعقائدي والنظام الفكري. لهذا لا يمكن أن نتصور وجود ثقافة بلا تاريخ بلا تراث.

خامسًا/ أنَّ التعامل الصحيح مع التراث يفند الشبه التي يحاول الغرب الاستشراقي والاستعماري بثها من خلال "مكاتب الاستيراد الفكري"، والتي تزعم أنَّه لا يمكن الجمع بين التمسك بهذا التراث وبين امتلاك زمام الحضارة في العصر الحديث، وأنَّ الأمة لو أرادت اللحاق بغيرها في مضمار التقدم والرقي فعليها ركن تراثها جانبًا..

سادسًا/ أن المنهجية العلمية في التعامل مع التراث يعطي الأمة حافزًا نحو الرقي والتقدم، كيف لا وتراثها مشحونٌ بالدعوة إلى العلم وتبجيل أهله في مختلف التخصصات، وتاريخها يحدثها أنَّها كانت ممسكة بزمام الأمور في كل المجالات وهي معتزة بهويتها ودينها، في حين كان المجتمع الأوربي غارقًا في ضلالاته في القرون الوسطى.

كما أنَّ التعامل السليم مع التراث هو الدافع الرئيس لتحقيق التطلعات المنشودة، وإنَّه "يخطئ من يعتقد أن تحقيق تطلعات العصر الحديث، يمر عبر إلغاء الذات والتراث؛ لأنه لا يمكن لأي شعب أو أمة أن تحقق تطلعاتها، وهي فاقدة لذاتها، فالشرط الأول والضروري لتحقيق التطلعات هو حضور الذات

الحضارية؛ لأنها هي القادرة وحدها على تحريك كل عوامل وعناصر المجتمع الفاعل والمؤثر والشاهد، فقراءتنا للتراث ليست هروبًا من الحاضر ومسئولياته وتحديداته (كما يزعم البعض)، وإنما هي عملية واعية لتوفير كل شروط الانطلاقة الحضارية المنشودة".

سابعًا/ السير في التفكير والتعامل مع النصوص، والآخر، والواقع، والكون وِفق معالم المنهجية العلمية الإسلامية يضمن للأمة عدم تشويه منظومتها الحضارية؛ بل عدم التماهي في الآخر، أو الذوبان في ثقافته؛ لأنَّ المنهجية العلمية الإسلامية مبنية على "رؤية كونية حضارية، سليمة البنية، واضحة الملامح والقسمات والغايات، مستقرة في ضمير الأمة، لا تعكرها سلبيات ولا تناقضات؛ [و] لأنَّه بقدر ما تتمتع به الرؤية الكونية، وبالتالي منهجية فكرها، ومبادئ هذه المنهجية من سلامة المنطلقات، ووضوح الغايات، وتناسق البناء، تصبح تلك الرؤية ومنهجية فكرها مصدرَ قوةِ الدافعية، والسلامةِ النفسية والاجتماعية في كيان الأمة، التي هي أساس ما تحققه الأمة ومنهجية فكرها من النجاحات والإيجابيات، والإبداعات الإنسانية الحضارية"[1].

ثامنًا/ اعتماد المنهجية العلمية في التعامل مع كل وافد على الأمة هو بمثابة جدار حماية، ومنظومة "فلترة" تسمح بمرور ما لا ضير فيه، وتمنع من مرور كلِّ مخالف لثقافة الأمة وهُويتها، بعيدًا عن الهوى والتشهي؛ ذلك أنَّ الأمة يستحيل أنْ تعزل نفسها عن باقي الأمم، كما أنَّه يستحيل أنْ تسلم قيادها لأفرادٍ تحكمهم في التعامل مع الآخر المصالح والقناعات الشخصية، ومن ثَمَّ كان لا بد من المنهجية العلمية الحاكمة في هذا المضمار.

"إنَّ قضية المنهجية في بعدها الفكري لا تنفصل عن الواقع والحياة التي يحاول الإسلام بناءها في المجتمع المسلم، فغاية الفكر الإسلامي إقامة الحياة الإسلامية في الدنيا لتكون الممر إلى الدار الآخرة، وإذا غاير الفكر الإسلامي الحياة الإسلامية، أو انعزل عنها، فإنَّه يفقد فاعليته وتتجاوزه الحياة، وكذلك الحياة

(١) "المنهجية الإسلامية" د/ عبد الحميد أبو سليمان وآخرون (١/ ١٢٣، ١٢٤).

الإسلامية إذا غايرت الفكر الإسلامي ضلَّت الطريق إلى إسلاميتها، وسقطت في متاهات القيم والتصورات الأخرى"[1].

إنَّ الناظر لحال الأمة حيال هذا الوافد الذي لا يمكن رده بحكم الانفتاح والتقدم في وسائل الاتصال والتواصل يجد ردود الأفعال نحوه كانت باتجاهات ثلاثة، أوضحه الدكتور حسن الأسمري في كتابه "النظريات العلمية الحديثة"، وهي قريبة مما مرَّت الإشارة إليه سلفًا من كلام المفكر الدكتور محمد عمارة[2].

تاسعًا/ الالتزام بالمنهجية العلمية الإسلامية يمثل سياجًا منيعًا لحماية عقيدة المسلم من التشوية والزيغ والانحراف، وذلك أن كثيرًا من أمور العقيدة مبنية على الإيمان بالغيب، وهذا يشكل حيزا كبيرًا في عقيدة المسلم، وأكثر قضايا الإيمان بالله والكتب والسل واليوم الآخر هي من هذا الباب الذي لا يمكن إثباته بحال بالطريقة التجريبية الحسية التي ينادي بها التغريبيون والحداثيون.

عاشرًا/ تحقيق الاستقلال العلمي والمعرفي، والتحرر من التبعية العمياء النابعة من الهزيمة النفسية والانبهار القاتل التي تحصل بسبب الابتعاد عن المنهج الاسلامي العلمي والتي تجعل صاحبها طوال عمره غارقًا في التقليد والتبعية، ويبقى في موضع أقل شأنا من الأسياد، ويلحق بذلك عدم الحرص على المنافسة وطلب القوة وتحقيق الاستقلال المعرفي والعلمي، مما يورث استسلامًا يقتل أي طموح أو تقدم، كما أنه يمكِّن الأعداء من المسلمين؛ حيث ستبقى لهم السيادة والتوجيه ما بقي فينا قوم بمثل هذه الرؤية. وأهل التبعية التبعية لا ينظرون لتراثهم ودينهم؛ بل أنفسهم، إلا من خلال المتبوع، وأصبح هو المصدر الوحيد للمعرفة عندهم. وستغطى معايب هذه التبعية عند أهل التغريب بادعائهم أنهم ينشدون العلم في الغرب ويضعونه مصدرًا جيدًا لهم.

---

(١) "المنهجية الإسلامية" د/ فتحي ملكاوي وآخرون (١/ ٥٦).

(٢) "النظريات العلمية الحديثة – مسيرتها الفكرية، وأسلوب الفكر التغريب العربي في التعامل معها" د/ حسن الأسمري (١/ ٦، ٧).

ويظل أهل التبعية ودعاتها مذبذبين ومقلدين لأسيادهم في مناهجهم، فلو قامت مرجعياتهم الغربية بالعودة لمصادر ميتافيزيقية أو قامت بإعادة الاعتبار للدين، فستجدهم يتحولون خلفهم. إنهم منغمسون في التقليد الذي يذمون به غيرهم، رغم أن غيرهم قد اعتصم بالوحي الذي لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه[1].

حادي عشر/ الالتزام بالمنهجية العلمية يحمي عقيدة المسلم ويحافظ عليها، فإن إنكار الكثير من مسلمات الدين ومبادئه كان سببه الانحراف في أصول الاستدلال كما أن كثيرًا من مظاهر التبعية التي فشت في المجتمعات المسلمة كالتبرج والسفور والربا وغيرها كان سببها التأثر بالمناهج الغربية في التأصيل لها وإبعاد المنهج الإسلامي.

ولقد أدرك الفكر الحداثي أن العائق الأكبر لتبيئة الحداثة والعلمانية الغربية في المجتمعات الإسلامية يكمن في أصول الاستدلال التي بها حفظ الإسلام وحفظت شريعته، فاتجه رأسًا إليها هي من الأساس، سعيًا في تفكيك النظرية المعرفية الإسلامية، وهدم بنائها، بمعول الفكر الغربي المعاصر، وذلك من خلال هدفين عامين سعى لتحقيقهما؛ وهما: محاولة التأكيد على ظنية ثبوت القرآن وحيًا إلهيًا، وبالتالي ظنية ثبوت الأصول الأربعة أصولًا تشكل مرجعية نهائية[2].

ثاني عشر/ التزام المنهجية العلمية يبين أصالة أصول الاستدلال المعرفي الإسلامي وانضباطه، ويكشف عوار غيره من المناهج التي ظل أصحابها يخبطون خبط عشواء؛ بل إن أغلب هذه المناهج إن تفحصتها تجدها في النهاية فلسفات ومذاهب لا صلة لها بالعلم ولا سيما فيما له علاقة بالدين وموضوعاته.

يقول الأستاذ طه عبد الرحمن: «ينبغي التوسل في تشييد البناءات النظرية بمقولات وبنيات متولدة من التحقق بالعمل ومستمدة من الاشتغال الشرعي؛ فقد ساد التصور الأجنبي للعلم بيننا، حتى أصبحنا لا ندرك من إمكانته إلا ما توصل أهل الغرب إلى تحقيقه، ولا نتصور من أفاقه إلا ما خطوه، وصرنا نعتقد

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٨٢٩).

(٢) "موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام" لمحمد بن حجر القرني (ص٦).

أن العلم واحد لا تعدد في طرائقه، وأنه ضروري لا جواز في مراحله، وأنه مطلق لا نسبية في نتائجه. وليس هذا كله إلا توهما محضًا؛ فالعلم في حقيقته أبواب عدة ومسالك شتى، وما انفتح للغرب من أبوابه وانتهجه من مسائله ليس إلا غيضًا من فيض؛ وإذا كان قد اختار أن يجرد علمه من قيود العمل وحدود الشرع، وأن يطلق على هذا التجريد أسماء توهم بمشروعية هذا الاختيار مثل "الموضوعية" و"السببية" و"الآلية" و"الإجرائية" و"العلمية" وما أشبه ذلك، فليس هذا السلوك إلا إمكانًا واحدًا تضاهيه إمكانات أخرى كثيرة، على رأسها إمكان اختيار علم يتقيد بالعمل ويتحدد بالشرع"[1].

*****

خاتمة

وضح هذا البحث المختصر مفهوم التراث الإسلامي وهل تدخل فيه نصوص الوحيين أم لا؟ وتناول المنهجية الصحيحة في التعامل مع التراث الإسلامي، وذلك أن ما يخص نصوص الوحيين فيجب التسليم لها وشرحها وتفسيرها تفسيرًا منضبطًا بقواعد اللغة من غير تعسف ولا تكلف، وعدم معارضتها بالعقل.

وأما ما يخص التراث من غير الوحيين، فالواجب على الأمة أنْ تتجه الاتجاه العلمي الصحيح والسليم للإفادة من كنوز تراثها العظيمة من خلال عدة خطوات؛ من أهمها: إحياؤه ونشره، وجمع ولملمة النفائس والكنوز من المخطوطات المتناثرة، وتصنيف المخطوطات، وفرزها وفق فنونها وفهرستها، وتقييمها من قبل المتخصصين تقييمًا أوليًا، ببيان غثها من سمينها، وتوجيه الباحثين في مختلف التخصصات لا سيما طلبة الدراسات العليا إلى جمع نسخها، وتحقيقها، لترى النور، وقراءته قراءة نقدية، والإفادة من حَسَنَهِ، والتبيين على رديئه، وعدم نقل قداسة النص الشرعي إليه، كذا الاستفادة من تراث الأئمة في مناهجهم، وكيفية تعاملهم مع الأحداث والوقائع.

---

(١) "سؤال الأخلاق" لطه عبد الرحمن (ص١٩١).

وناقش هذا البحث أثر التعامل الصحيح مع التراث على الهُوِيّة، وذكر أثر التسليم لنصوص الوحيين واعتبارها مرجعية على الهوية، ووحدة الأمة والعصمة من الذوبان والتماهي في غيرها من الثقافات واستقلال الشخصية المسلمة.

وأن الالتجاء إلى التراث، والاحتماء بالتاريخ يعتبر رد فعل طبيعي لحماية الحالة النفسية للأمة من الانكسار، والشخصية الحضارية التاريخية من الذوبان، وأن إحياء التراث هو بمثابة إيجاد جسور بينه وبين الجيل الحاضر، والأجيال التالية، كما أنه شغل العقل العربي المسلم بغير تراثه من أفكار الحضارات الأخرى، ثم هو مواجهة وفضح لما يحاول البعض تسويقه من الأنماط الثقافية المستوردة، كما أنَّ الفكر الإسلامي الذي يُكَوِّن الهُوية المسلمة إنَّما يتغذى من التراث الإسلامي.

*****

أهم المصادر والمراجع

❖ الإبهاج في شرح المنهاج، لتقي الدين وولده تاج الدين السبكي، مكتبة الكليات الأزهرية.

❖ الاجتهاد النص الواقع المصلحة، للدكتور أحمد الريسونس، الشبكة العربية للأبحاث.

❖ إشكاليات القراءة وآليات التأويل، لنصر حامد، المركز الثقافي العربي ٢٠٠٥م.

❖ إعادة قراءة النص الشرعي واستهدافه في الفكر العربي المعاصر، لسليمان الغصن، دار كنوز أشبيليا – الطبعة الأولى (٤٩ – ٥٠).

❖ الاعتصام، للشاطبي – تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان – الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

❖ الانسداد التأريخي، لهشام صالح، دار الساقس – الطبعة إلكترونية ٢٠١١م.

❖ أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للبيضاوي – تحقيق: محمد عبدالرحمن المرعشلي، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

❖ البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، لابن الملقن – تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبدالله سليمان وياسر كمال، دار الهجرة – الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

❖ تاريخ أصول الفقه، للدكتور علي جمعة، دار المقطم – القاهرة ١٤٣٦هـ.
❖ تجديد الفكر العربي، للدكتور زكي نجيب محمود، دار الشروق – القاهرة، الطبعة التاسعة ١٩٩٣م.
❖ التجديد في أصول الفقه، للدكتور جميلة بو خاتم، دار الفاروق – القاهرة، الطبعة الأولى ٢٠١٠م.
❖ التجديد في الفكر الإسلامي، للدكتور عدنان أمامة، دار ابن الجوزي - الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.
❖ التراث وإشكالياته الكبرى نحو وعي جديد بأزمتنا الحضارية، لجاسم سلطان، الشبكة العربية للأبحاث - الطبعة الثانية ٢٠١٥هـ
❖ التراث والتجديد، لحسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات - الطبعة الرابعة ١٩٩٢م.
❖ التراث والحداثة، للدكتور محمدالجابري، مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت، الطبعة الأولى.
❖ التراث والحداثة، لمحمد عابد الجابري، المركز العربي للأبحاث - الطبعة الأولى ٢٠١٦م.
❖ التراث والمعاصرة، الدكتور أكرم ضياء العمري، سلسلة كتب الأمة - وزارة الأوقاف القطرية (العدد١٠) الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.
❖ تطبيق الشريعة في المملكة العربية السعودية، لعبد الرحمن الزنيدي، دار النفائس - الطبعة الثانية ١٤١٢هـ.
❖ الثقافة والمنهج، لعبد الوهاب الميسري، دار الفكر - الطبعة الأولى ٢٠١٠م.
❖ جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، للأحمد نكري - معرَّبه: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية - الطبعة الأولى ٢٠٠٠م.
❖ الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي- تحقيق: هشام البخاري، دار عالم الكتب – الرياض ١٤٢٣هـ.
❖ الجواهر الحسان في تفسير القرآن، للثعالبي - تحقيق: الشيخ علي معوض والشيخ أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.
❖ الحاوي، للماوردي- تحقيق: الشيخ عادل عبدالموجود والشيخ علي معوض، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.
❖ درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية - تحقيق: د/ محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة والنشر - جامعة

الإمام محمد بن سعود، الطبعة الثانية ١٤١١هـ.
❖ دراسات إسلامية معاصرة في الدولة والمجتمع، لمحمد شحرور، الأهالي – دمشق، الطبعة الرابعة ١٩٩٧م.
❖ سدنة هياكل الوهم، لعبد الرزاق عد، دار الطليعة – الطبعة الأولى.
❖ السلفية وقضايا العصر، للدكتور عبد الرحمن زيد الزنيدي، دار إشبيليا – الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.
❖ سؤال الأخلاق، لطه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي ٢٠٠٠م.
❖ شرح الطحاوية، لأبي العز الحنفي – تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة الرياض الحديثة – الرياض.
❖ الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، لابن القيم – تحقيق: د/ علي بن محمد، دار العاصمة – الرياض، الطبعة الثالثة ١٤١٨هـ.
❖ العقيدة الطحاوية – مع شرحها، لصدر الدين الأذرعي – تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة الرياض الحديثة – الرياض.
❖ عيال الله، لمحمد الطالبي، دار سراس للنشر – تونس.
❖ العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي – تحقيق: د/ عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.
❖ الغارة على التراث الإسلامي، لجمال سلطان، مكتبة السنة – القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.
❖ فتح القدير، للشوكاني، دار ابن كثير – دمشق، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.
❖ الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم الظاهري – تحقيق: الدكتور محمد نصر والدكتور محمد عميرة، دار الجيل – بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٦م.
❖ فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، للقاضي عبد الجبار – تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر.
❖ الفكر الإسلامي قراءة علمية، لمحمد أركون – ترجمة: هاشم صلاح، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثانية ١٩٩٦م.

❖ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية – تحقيق: أنور الباز وعامر الجزار، دار الوفاء – المنصورة، الطبعة الثالثة ١٤٢٦هـ.
❖ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية – تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.
❖ مقدمات في المنهجية الإسلامية، للدكتور فتحي ملكاوي وآخرون، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
❖ الملل والنحل، للشهرستاني – تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة – بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.
❖ مناهج البحث العلمي، لعبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات – الكويت، الطبعة الثالثة ١٩٧٧م.
❖ المنهجية الإسلامية، للدكتور عبد الحميد أبو سليمان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ١٩٨١م.
❖ المنهجية الإسلامية، للدكتور فتحي ملكاوي وآخرون، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ.
❖ موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، لمحمد بن حجر، جامعة أم القرى – مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ
❖ النظريات العلمية الحديثة – مسيرتها الفكرية، وأسلوب الفكر التغريب العربي في التعامل معها، للدكتور حسن الأسمري، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – قطر، الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ.

المحور الثاني
التراث الإسلامي بين التجديد والتبديد

البحث الأول

التفكير بالدولة السياسة والسياسة الشرعية في المجال الإسلامي

للضيف د. رضوان السيد

أولًا/ "السياسة"[1] من المفرد إلى المصطلح:

(أ) أولُ مَنْ استخدم مفرد "السياسة" في المجال العربي الإسلامي الوسيط في التعبير عن فنون إدارة المدينة أو الدولة أو الشأن العام، هم النَقَلةُ عن اليونانية والسريانية، ترجمةً للكلمة اليونانية (Politeia). وهي تعني لدى أفلاطون (في محاورته السياسة أو الجمهورية) وأرسطو (في كتبه **السياسة**، **والأخلاق** إلى نيقوماخوس، **والخطابة**) تأمُّل أو دراسة أمرين اثنين متلازمين: تكوينات الاجتماع المديني، وأنواع الرئاسات فيه أو أنظمة الحكم، وأساليب إدارته[2]. ومنذ أيام الكندي (٢٥٢هـ/ ٨٦٦م)، والفارابي (٣٣٩هـ/ ٩٥٠م)، وابن سينا (٤٢٨هـ/ ١٠٣٦م)، وابن رشد (٥٩٥هـ/ ١١٩٨م)؛ فإنّ عنوان **السياسة** للكتب والرسائل المترجمة أو المؤلّفة، ظلَّ لدى الفلاسفة الإسلاميين مستعملًا بمعنى فنون وأساليب إدارة المدينة والدولة والشأن العام.

كان الفارابي من بين الفلاسفة هو الأكثر اعتناءً بالمصطلح والمفهوم لمفرد **السياسة**، فقد ألّف في **السياسة المَدَنية** كما سمّاها عدة كتب منها: السياسة المدنية، وتحصيل السعادة، وآراء أهل المدينة الفاضلة، وفصول في المدني. ثم إنه في رسالته: **إحصاء العلوم** اعتبر السياسة أو علم السياسة، علمًا مدنيًا، وعرّفه بأنه[3]: "العلم الذي يفحص عن أصناف الأفعال والسُنَن الإرادية وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكونُ تلك الأفعال والسُنَن، وعن الغايات التي لأجلها تُفعل، وكيف ينبغي أن تكونَ

---

(١) المفرد "السياسة" في اللغة العربية بحسب أصحاب المعاجم معانٍ عِدّة، لعلّ أقدمَها ما ورد في معجم العين للخليل بن أحمد (١٧٠هـ/ ٦٨٦م): ساسَ والسَوس والساس العثّةُ التي تقع في الثياب والطعام.. والسوس حشيشةٌ تشبه القَتّ. والسياسة فعلُ السائس الذي يسوس الدوابَّ سياسةً، أي: يقومُ عليها ويَروضُها. **والوالي يسوس الرعية وأَمْرَهُم**. والسوس داءٌ يكونُ بعجز الدابّة بين الفخذ والورك". العين (٧/ ٣٣٦)؛ ومداخل مشابهة في الجمهرة لابن دريد (١/ ٢٣٨)؛ والتهذيب للأزهري (١٣/ ٩١)؛ ولسان العرب لابن منظور (٦/ ١٠٧). وهذه المعاجم ما أضافت على **عين** الخليل بن أحمد إلاّ معنًى واحدًا للسياسة هو السوس بمعنى الطبع والخُلُق. والخطط للمقريزي (٣/ ٣٨٦) وفذلكته للمفرد والمصطلح وسنعود إليه فيما بعد.

(٢) تاريخ الفلسفة السياسية لليو شتراوس وكريسبي – ترجمة: محمود سيد أحمد (١/ ١١٤، ١١٥، ٢٠٧)؛

Manfred Brocker: Geshichte des politischen Denkens, 2007, P (14-18).

(٣) إحصاء العلوم للفارابي (ص٧٩).

موجودةً في الإنسان، وكيف الوجهُ في ترتيبها فيه على النحو الذي ينبغي أن يكونَ وجودُها فيه، والوجهُ في حفظها".

وإلى هذا الجانب النظري لعلم السياسة المدنية، يتحدث الفارابي عن الجانب العملي أو الرياسات من حيث الإمكانية والقدرة على تحقيق الغاية الكبرى من ورائها وهي السعادة، التي تنجزها الرياسة الفاضلة، فإلى الرياسة الفاضلة هناك رياسة الكرامة، وهناك رياسة العامة أو الديمقراطية، ورياسة الخِسّة.. إلخ. وهكذا فإنّ العلم المدني أو علم السياسة المدنية قسمان؛ قسم يُعنى بتعريف السعادة، وقسم يشمل الترتيبات والتدبيرات العملية التي تؤدي إلى تحقيق تلك الغاية القُصوى[1].

يلخّص الفارابي في كتبه ورسائله إذن ما فهمه من سياسيات أفلاطون وأرسطو. وليس من المعروف مدى اطّلاعه على كتاب السياسيات لأرسطو، لكنه عرف جمهورية أفلاطون وكتب جوامعَ لها (وقد لخّصها أو شرحها ابن رشد فيما بعد)، كما عرف كلٌّ من الفارابي وابن رشد كتاب الأخلاق لأرسطو، وكتاب الخطابة له. وفي كلٍّ من الكتابين تلخيصٌ للسياسيات الأرسطية. وقد حاول الفارابي أن يوسِّع مفاهيم سياسات الاجتماع المديني كما يعرضها أفلاطون وأرسطو لمزيدٍ من التلاؤم مع مجريات الحياة الإسلامية، فتحدث عن "الأمة التي تتعاونُ مُدُنُها كلُّها على ما تُنالُ به السعادةُ وهي الأمةُ الفاضلة، وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأُمَم التي فيها تتعاونُ على بلوغ السعادة"[2].

وهناك حلقةٌ أُخرى في استعمالات الفلاسفة والأخلاقيين لمصطلح السياسة، وهي حلقة إخوان الصفا التي ربما كانت معاصرةً للفارابي. هؤلاء يقسمون العلم السياسي أو المدني إلى أنواع: السياسة النبوية (وهي معرفة كيفية وضع النواميس). والسياسة الملوكية (وهي خاصة بخلفاء الأنبياء والأئمة المهديين).

---

(١) المرجع السابق (ص٨٠، ٨١).

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي (ص١١٧، ١١٨)؛ والسياسة المدنية (ص١١٢–١١٥)؛ وتحصيل السعادة (ص١٢٠–١٢٢).

والسياسة العامة (وهي الرئاسة على الجماعات مثل الأمراء على البلدان وقادة الجيوش على العساكر). والسياسة الخاصة (وهي معرفة كل إنسانٍ كيفية تدبير منزله وأمر معيشته)[١].

لقد أوردْتُ هذه التفاصيل لأقول: إنّ الفارابي ومُشايعيه من الفلاسفة والأخلاقيين في القرون الثلاثة (الثالث والرابع والخامس) إنما كانوا يعرضون وينصرون نوعًا من النظام البديل (تحت اسم السياسة المدنية) للأوضاع السائدة في الجهتين السياسية والاجتماعية بدار الإسلام.

(ب) لا نعرف أول من استخدم من الفقهاء مصطلح **السياسة**، لكنهم عندما استخدموها فإنهم رجعوا في ذلك إلى استعمال المترجمين والمتفلسفين للمفرد، وبذلك يصرِّح ابن عقيل الحنبلي (٥١٣هـ/ ١١١٩م) عندما يقول: «ونحن نسميها سياسة تبعًا **لمصطلحكم**»[٢].

وليس واضحًا بعدُ، لماذا لم يستخدموا المفرد والمصطلح تَبَعًا للآثار التي رووها عن رسول الله ﷺ، وأشهرُها حديث أبي هُريرة المرفوع[٣]: «**كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبيٌّ خَلَفَهُ نبي، وإنه لا نبيَّ بعدي، وسيكون خلفاء فيكثرون، قالوا: فما تأمُرُنا؟ قال: فوا ببيعة الأول فالأول، أعطوهم حقّهم فإنّ الله سائلُهُم عما استرعاهم**». والحديث خطيرٌ وهو مبكرٌ قطعًا؛ لأنه واردٌ في صحيحَي البخاري ومسلم (النصف الأول من القرن الثالث الهجري). فهو يعتبر أنّ هناك سياسات نبوية - إذا صحَّ التعبير - وأُخرى خليفية أو إنسانية، والأُولى كانت خاصةً ببني إسرائيل القدامى، والثانية خاصة بالحالة بعد وفاة رسول الله ﷺ.

(١) رسائل إخوان الصفا - الرسالة التاسعة والعشرون (ص٤٢). وأحسب أنّ هذا التقسيم للسياسات مأخوذٌ مع إضافات من كتاب السياسة المنحول المنسوب لأرسطو "سر الأسرار"؛ الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام لعبد الرحمن بدوي (ص٢٢٨ - ٢٣٢). وتُنسب للفارابي وابن سينا رسائل في السياسة وهي منحولة ومتأثرة بالمنحولات الأفلاطونية والأرسطية، ورسائل مترجمة لثامسطيوس وبريسون.

(٢) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن قيم الجوزية (ص١٧).

(٣) صحيح البخاري (رقم٣٤٥٥)؛ وصحيح مسلم (رقم١٨٤٢). والعبارة الأخيرة من كلام النووي في تحديد السياسة، مأخوذة من تعريف ابن عقيل الحنبلي لها، كما سيتبين فيما بعد.

وعلى هذا النحو.. وأنه يعني إدارة الدولة أو الشأن العام فهمه النووي في شرحه على صحيح مسلم عندما قال[1]: «أي يتولّون أمورهم كما تفعل الأمراء والولاةُ بالرعية». **والسياسة (هي)** القيامُ على **الشيء بما يُصلحه**".

أمّا ابن حجر شارح البخاري فاستنتج أمرًا آخر[2]: «قولُهُ تسوسُهُم الأنبياء، أي: أنهم كانوا إذا ظهر فيهم فسادٌ بعث الله لهم نبيًا يقيم لهم أمرهم، ويُزيلُ ما غيّروا من أحكام التوراة. وفيه إشارةٌ إلى أنه **لا بد للرعية من قائمٍ بأمورها يحملها على الطريق الحسنة**، وينصف المظلومَ من الظالم».

وعلى أي حال؛ فإنّ الفقهاء عندما بدءوا باستخدام مفرد السياسة – في القرن الرابع فيما يبدو – ما استخدموه رأسًا بمعنى التدبير السياسي وإدارة الشأن العام، بل وضعوه وبخاصة الشافعية في مقابل الشريعة بالمعنى الفقهي والقضائي، وكان عندهم أولًا معناه[3]: تغليظ جناية لها حكمٌ شرعيٌّ حسمًا لمادة الفساد، أو فعل شيء من **الحاكم** لمصلحةٍ يراها وإن لم يرد بذلك الفعل دليلًا جزئيًا، أو أنها شرعٌ مغلَّظ. ويستنتج الفقهاء الأحناف فيما بعد أنها تترادفُ مع مصطلحَ التعزير أو مع المصالح المرسلة كما يقول المالكية[4].

إنّ الذي يبدو أنّ هذا الاستنتاج – أي: أنّ مصطلح السياسة خاص بالتعزيرات التي هي دون الحدود – متأخِّر من أجل تخفيف الوقْع، وقد أثار استنكارًا كما تذكر المصادر؛ ولذلك أضافوا إليه وصف أو نعت الشرعية، أي: السياسة الشرعية، كما أنهم خفّفوا من وقعه من جهةٍ أُخرى عندما قصروهُ بدايةً على مجالات الحدود والتعزيرات وطُرُق القضاء.

(١) شرح صحيح مسلم للنووي (١٢/ ٢٢١).

(٢) فتح الباري لابن حجر (٦/ ٤٩٧).

(٣) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام (٢/ ١١٦، ١١٧)؛ وتبصرة الحكام لابن فرحون (٢/ ١٥٦)؛ وشرح تنقيح الفصول للقرافي (ص٣٩٤).

(٤) بين الدين والسياسة للشيخ القرضاوي (ص٢٨ – ٣٠)؛ والمدخل إلى السياسة الشرعية لعبد العال أحمد عطوة (ص٤٢)؛ والسياسة الشرعية لعبد الغني مستو (ص٧٥ – ٧٧).

وهنا يقال إنّ الفقهاء الشافعية هم الذين استنكروا استخدام السياسة في مقابل الأحكام الشرعية الموجودة في الكتاب والسنة، والداخلة في صلاحيات القضاة وأحكامهم. وقد عظّموا الأمر بحيث صارت بعض التصرفات التي يقومُ بها الوُلاةُ وقادةُ الشرطة (الشحنة) والتي يسمونها سياسةً أو مصلحةً راجحةً في نظر هؤلاء مُضادّةً للشريعة.

أو أنّ هناك نهجين في الدولة؛ نهج الشريعة، ونهج السياسة، ولا نعرفُ أولَ من ذكر ذلك من الشافعية، لكنّ الأَوضح ما ورد عند الجويني في "غياث الأُمَم"، والذي ربّما استند في الأصل إلى قول الإمام الشافعي: «إنّ التعزيرات لا يجوز أن تتجاوزَ في مقاديرها الحدود، فمن استحقّ القطْع لا يجوز قَتْلُهُ، ومن استحقّ الجلْدَ لا يجوز صَلبُه، ومن سرق أقلّ من النصاب لا يجوز إقامةُ الحدّ عليه».

وإمامُ الحرمين يذكر وقائع من بغداد كان فيها قائد الشرطة يغلي الذين تكرر إجرامُهُمْ في القُدُور. وهو يستنتج - وابن الجوزي الحنبلي أيضًا - أنّ الذين يفعلون ذلك من الوُلاة إنما يتبعون سَنَن الأكاسرة والملوك المنقرضين، ويعتبرون أنهم أكثر معرفةً من الله ورسوله بكيفيات التأديب وردع المرتكبين[1]!

إنّ هذا النقاش الذي دار في القرنين الرابع والخامس بين الفقهاء؛ أي: الشافعية من جهة، والحنابلة والمالكية والحنفية من جهةٍ أُخرى، يبدو في ظاهره نقاشًا في أمرين اثنين: كيف يمكن تحقيق العدالة والمصلحة معًا، ومن الذي يحدّد ذلك القضاءُ أم موظفو الدولة، ومدى حرية السلطة في التصرف عندما يتعلق الأمر بوجود نصٍ أو حُكْم شرعيٍّ أوعدم وجوده.

وفي الظاهر أيضًا أنّ الاختلاف كانت له أُصول فقهية وقانونية ليست لها علاقة مباشرة بالمسائل السياسية والعامة؛ فالأحناف لديهم أصل الاستحسان، والمالكية والحنابلة لديهم أصلُ المصلحة ويمكنُ لهم التوسُّع في اعتبارهما، وما كانت لدى الشافعية إحدى الإمكانيتين باعتبار أصولهم للاستنباط والاجتهاد حتى مطالع القرن الخامس الهجري.

إنما حتى لو بقينا في البُعد القانوني والفقهي للإشكالات الحاصلة: مَنْ هو صاحبُ الحقّ في تكييف العقوبة وإيقاعها، هل هو القضاء وحده، أم يشارك في هذا الحقّ أهل السلطة وموظفوها عند الحاجة أو

---

(١) غياث الأُمم للجويني (ص٢٢٢)؛ والمصباح المضيء في خلافة المستضيء لابن الجوزي (١/ ٢٩٨).

المصلحة؟ الشافعية كانوا يريدون أن يتمَّ ذلك كلُّه أمام القضاء، بينما قبل الفقهاء الآخرون أن تتولَّى السلطة على الأرض إيقاع التعزيرات، والتي قد تتجاوز الحدود سياسةً عند الضرورة، ويقطع الجويني الشافعي في الأمر أخيرًا بالقول: «وإذ قضيتُ من هذا الفصل وطري فأقول بعده: لستُ أرى للسلطان اتساعًا في التعزير إلاّ في إطالة الحبس»[1].

بينما كان الفقهاء الآخرون يرون إمكان التوسع في التعزيرات، ويعتبرونها "سياسةً شرعية"، لكنهم ظلّوا يعطون أنفُسَهُم حقّ الرقابة[2].

ولنمض إلى ما وراء تفاصيل الاختلاف الفقهي بشأن علائق السلطات بالقضاء، ومن خلاله بالشريعة. فلم يكن الجويني وحده الذي تحدث عن "سَنن الأكاسرة". ثم إنّ تلك التفرقة التي ما سلّم بها الجميع بين نهج الشريعة ونهج السياسة، تنضوي على إحباطٍ عميقٍ أمام الطبيعة الدهرية والدُنيانية للسلطة أو الدولة، وهذه مسألةٌ تتجاوز بكثير مخالفة بعض الوُلاة لأحكام الشريعة، أو تجاهُلهم للقضاء. وهذا الإدراك المقبض ما أمكن التخفيفُ منه باستعادة ذكريات النبي والراشدين، واستحثاث السلطات على اتّباعها؛ ولذا ما كان بدون دلالة صيرورة الفقهاء بعد تردد إلى الاعتراف بالاختلاف بين النهجين: السياسة النبوية أو الشرعية والسياسة الملكية.

فتحدث الماوردي (٤٥٠هـ/ ١٠٥٥م) متأثرًا بكتب الأخلاقيات الفارسية عن مهمتين للإمامة[3]: حراسة الدين وسياسة الدنيا. والسياسة غير الحراسة. ثم تحدث عن "أدب الشريعة" و"أدب السياسة"[1]: «فأدب الشريعة ما أدّى الفرض، وأدبُ السياسة ما عَمَرَ الأرض»!

---

(١) غياث الأُمم للجويني (ص٢٢٠). وفي الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) مَثَلٌ للنقاش بين الحنابلة والشافعية في مسائل السياسة الشرعية. «قال ابن عقيل في الفنون: جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية أنه هو الحزم، ولا يخلو من القول به إمام، فقال شافعي: لا سياسة إلاّ ما وافق الشرع». وسيأتي كلامٌ في ذلك خلال البحث.

(٢) لفقهاء المذاهب الأُخرى في القرنين الرابع والخامس حججهم، لكنها لسوء الحظ لا ترد إلاّ في مصادرهم المتأخرة؛ ولذلك لم نفصّل فيها. شرح تنقيح الفصول للقرافي المالكي (ص٣٩٤)؛ وتبصرة الحكام لابن فرحون (٢/ ١٥٦)؛ وحاشية ابن عابدين (٤/ ١٥)؛ فتح القدير لابن الهمام الحنفي (٢/ ٢٢٥) و(٥/ ٢٥٩)؛ أعلام الموقعين لابن القيم الحنبلي (٤/ ٢٨٧).

(٣) الأحكام السلطانية للماوردي (ص٣)؛ والأحكام السلطانية لأبي يعلى (ص٥، ٦).

ولذلك سُرعان ما تجاوز الفقهاء تعريف السياسة بأنه تغليظٌ للعقوبة، وإلى اعتباره نهجًا مستقلًا وسائدًا في كل الدول، ولا بد من الاستجابة له بطرائق أُخرى غير الإنكار.

يقول الطرطوشي (٥٢٠هـ/ ١١٢٦م)) وهو فقيهٌ مالكيٌّ بارز ومن كُتّاب نصائح الملوك؛ في كتابه الفقهي الوعظي المسمَّى "سراج الملوك": «إنّ السياسات قسمان، وروحهما العدل، وإن تفاوتت مقاديره ومقاييسه؛ سياسة نبوية، وأُخرى **اصطلاحية**. فالسياسة النبوية نهجها نهج العدل الإلهي وقد عرفها الناس أيام دولة النبي في المدينة وزمن الراشدين. وأما الدولة ذات السياسات الاصطلاحية، فيُشترط في القائمين عليها تطبيق ما يُشبه العدل الذي في متناول الناس من أهل الحكم والحلم الذين يضعون الضوابط والقوانين وفق اجتهادهم»[٢].

لقد سبق الفقهاء إلى هذا الاعتراف الفاصل بين المجالين فريقان من الكُتّاب والمؤلّفين غير المتفلسفين العاملين للنموذجين اليوناني والساساني؛ **الفريق الأول** هو فريقُ كُتّاب نصائح الملوك، وهذا جنسٌ أدبيٌّ كلاسيكي[٣] سارع عديدون منذ ابن المقفَّع (١٤٢هـ/ ٧٥٩م) إلى الكتابة فيه تحت عنوانين: **ضرورة السلطة** – أيِّ: سلطة للمجتمع البشري ومن هنا يأتي عِظَم شأن الملوك – **وضرورة الالتزام بالعدل** لبقاء المُلْك، واحتمال الناس[٤].

---

(١) أدب الدنيا والدين للماوردي (ص١١٣)؛ ومقاصد الشريعة والمدخل القيمي والأخلاقي – النظرية السياسية والاجتماعية لرضوان السيد (ص١١٦ – ١٣٨) مجلة **التفاهم** العُمانية (العدد٣٨).

(٢) سراج الملوك للطرطوشي (ص٥١)؛ والسياسة الشرعية لعبد الغني مستو (ص٢٢٢).

(٣) "مرايا الأمراء": مقدمتي على تسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي (ص٤٢ – ٦٧)؛

Ann Lambton: Islamic Mirrors for Princes; in Le Persia del Medievo, Rome 1971, P (442-419); ID, State and Government in Medieval Islam. 1981

(٤) انظر عن مسألة العدل في: مرايا الأمراء؛ ونصائح الملوك كتابي – الجماعة والمجتمع والدولة (ص١٨٣ – ٢١٦)، ومقدمتي على الجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحداد (ص٢٦ – ٣١)؛ والمنهج المسلوك في سياسة الملوك للشيزري (ص١٥٣ – ١٦٠).

أما **الفريق الثاني** فهو فريقُ الأخلاقيين الذيـن قالوا أيضًا بدهرانية السلطة، لكنهم تحدثوا طويلًا عن ضرورة الالتزام بالقيم الأخلاقية وفي طليعتها العدل[1]. ووصل الأمر أخيرًا إلى ابن خلدون (٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م) الذي تحدث صراحةً عن "طبيعة المُلْك"، وقسّم الدول إلى ثلاثة أنواعٍ أو أقسام: المُلْك الطبيعي، والمُلْك السياسي، والخلافة أو المُلْك الديني أو الإسلامي[2].

ويُناظرُ ذلك التقسيم الثُلاثي للحكومات لدى أفلاطون وأرسطو: رئاسة الأفاضل (الخلافة؟)، ورئاسة الكرامة (المُلْك السياسي؟)، ورئاسة الخِسّة الفارابية (المُلْك الطبيعي؟).

ولأنّ المدينة الفاضلة بحسب هذه القسمة تؤول أو آل التصور إلى يوتوبيا لن تتحقق (طوبى الخلافة بحسب عبدالله العروي)، ولأنّ المُلْك الطبيعي بسبب توحشه مؤدٍ لخراب الاجتماع الإنساني؛ فإنّ الذي يبقى هو **المُلْك السياسي** أو الوسط الذهبي بين الإفراط والتفريط!

كيف اعترف الفقهاء (والماوردي من الشافعية) بالانفصال بين نهجي الشريعة والسياسة، وكيف حاولوا رغم ذلك المُلاءمة بينهما، دون أن يزول تذمُّرُهم، ودون أن تزولَ لدى بعضهم الشكوك في الطبيعة الدهرانية للسلطة؟

ثانيًا/ نظرية السياسة الشرعية:

وضع ابن عقيل الحنبلي (٥١٣هـ/ ١١١٩م) في كتابه: "الفنون" فصلًا بعنوان: "في العمل في **السلطنة** بالسياسة الشرعية"، أورد فيه للمرة الأُولى لدى الفقهاء تعريفًا للسياسة هذا نصه[3]: «السياسةُ ما كان فعلًا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يضعْهُ الرسول ﷺ». وهكذا انتهى

(١) الإعلام بمناقب الإسلام للعامري (ص٦٤ – ٦٧)؛ والذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الأصفهاني (ص٩٢، ٩٣)؛ وشجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال لعز الدين ابن عبد السلام (ص٢٢٨ – ٢٣٣). ومسكويه ويحيى بن عدي ليسا بعيدين عن ذلك في كتابيهما في تهذيب الأخلاق.

(٢) مقدمة ابن خلدون (١/ ٢٣٨، ٢٣٩). وإذا كانت أنواع المُلْك عند ابن خلدون ثلاثة؛ فإنّ السياسات ثلاث أيضًا: السياسة الدينية، والسياسة العقلية، والسياسة المدنية؛ ولأنه يميّز بين السياسة العقلية والأخرى المدنية، فالراجح أنه يعني بالعقلية ما عناه بالمُلْك السياسي، بينما يعني بالمدنية سياسات المدينة الفاضلة الواردة في آراء فلاسفة الإغريق والإسلام.

(٣) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن قيم الجوزية (ص١٧ – ١٨).

التردد لدى فريق من الفقهاء في معنى السياسة وهل هي تغليظُ العقوبة وحسْب، أم أنها تتعلق أيضًا بإدارة الشأن العام القضائي والسياسي. وبذلك جرى الاعتراف بسياسات السلطنة - كما قال - باعتبارها سبيلًا أيضًا لتحقيق العدالة حتى وإن لم تستند إلى نصٍ قرآني أو نبوي أو حكمٍ فقهي. وإنما العبرة بالمقاصد والغايات والمآلات؛ بحيث يؤدي ذلك التصرف السياسي إلى صلاح حال الناس، وإبعادهم عن الفساد.

لقد ظهرت الحاجةُ إلى "السياسة" لبرور عُوارين: **التقصير** من جهة فريقٍ من الفقهاء الناجم عن تضييقهم لمجالات العمل القضائي والحكم القضائي، وبالتالي التقصير في تمكين الاجتهاد الفكري والفقهي والقضائي من تحقيق العدالة.

والعُوارُ الآخرُ استغلال طائفة من الوُلاة والسياسيين للتقصير الفقهي في تجاوز الفقه والشريعة معًا حتّى "سوّغت من ذلك ما يُنافي حكم الله ورسوله"[1]. وقد فتح اعتراف ابن عقيل بشرعية السياسة والعمل السياسي في إدارة الشأن العام، الأُفق لدى الفقهاء في عدة اتجاهات: الاعتراف بوجود مجالٍ مشتركٍ يتعاون فيه الفقهاءُ والساسة لتحقيق العدالة والصلاح الاجتماعي، بدلًا من الاستمرار في الجدال بين الفقهاء أنفسهم من جهة، وبين الفقهاء وسياسيي "السلطنة" من جهةٍ ثانية. فزمنُ ابن عقيل، ومن قبله إمام الحرمين، هو زمنُ السلطنة السلجوقية، التي غلبت على عاصمة الخلافة بعد انحسار البويهيين. والسلطنةُ سلطةٌ دهريةٌ صريحة، وإن استظلّت شكلًا بالخلافة العباسية.

وما كان إمام الحرمين الجويني منطقيًا في استمرار اعتراضه على "حكم السياسة" تبعًا لمذهبه الفقهي الشافعي؛ وبخاصةٍ أنه أدرك المشكلة الحاصلة في "شرعية" الدولة منذ ظهور السلطنات، ومن أجل ذلك أَلَّف كتابه الشهير"غياث الأُمم في التياث الظُلَم". والظُلَم التي قصدها إمكان انتفاء الشرعية مطلقًا على فَرْض فقد الأئمة الكُفاة (الخلفاء؟)، وفقد الفقهاء المجتهدين. وهذا احتمالٌ بالغُ الهول؛ لأنه قد يعني انتهاء دولة الإسلام، وربما زوال الدين!

وقد رفض الجويني في كتاب الأزمة هذا موقف زميله ومعاصره الفقيه الشافعي الكبير أبي الحسن الماوردي صاحب "الأحكام السلطانية" الذي اعتبر "الشرعية" مستمرةً ومتحققةً بالخلافة التاريخية

---

(١) المرجع السابق (ص١٨).

والسلطنة المستجدة معًا استنادًا إلى استمرار الأمة والجماعة والدين، وإلى الاعتراف المتبادَل بين الخلافة والسلطنة[1].

وقد لَمَّح الجويني إلى إمكان الاستغناء عن الخلافة بأصحاب الشوكة الجُدُد دون أن يجرؤ على المُضيّ بالأمر إلى نهاياته؛ في الوقت الذي ظلَّ يُنكر فيه مشروعية "سياسات" السلطنة على سبيل الاستقلال، ليس عن الخلفاء، بل عن الفقهاء حَمَلَة الشريعة[2].

وقد رأينا أنّ الماورديَّ ألمح إلى ذاك الاعتراف المتبادَل عندما تحدث عن أدب الشريعة (الذي يحفظ الفرض، أي: الشأن الديني والتعبدي)، وأدب السياسة (الذي يعمُرُ الأرض). كما أنّ الطرطوشي المالكي تحدث بعده عن السياسة النبوية، والسياسة الاصطلاحية أو التي يتلاقى ويتعارف الناسُ على القبول بها[3].

في زمن الماوردي وأبي يعلى والجويني (القرن الخامس الهجري) ظهرت السلطنات وتضاءل نفوذ الخلافة، وشعر الجميع بتفاقُم أزمة **الشرعية**. وقد أراد الماوردي (في **الأحكام السلطانية**) حلَّها شكلًا من طريق التوكيل أو التفويض من جانب الخليفة للسلطان، وهو حلٌّ ما كان هو نفسُه مطمئنًا إليه، بدليل أنه عاد فتحدث في **أدب الدنيا** والدين عن أدب الشريعة، وأدب السياسية.

وأدبُ الشريعة يتولاه الفقهاء في القضاء والمدارس والعبادات، أما أدب السياسية فيتولاه السلاطين، فأين هم الخلفاء؟

وكان الجويني – كما تقدم – أكثر شجاعة حين نبّه إلى تضاؤل شأن الخلافة، لكنه لم يجرو على أن يعهد بالأمر إلى سلاطين السلاجقة أو وزيرهم نظام الملك؛ لافتقار هذا الحلّ إلى الشرعية التاريخية؛ ولذلك اعتقد أنه يحلُّ المشكلة في الزيارة المستترة لدور الفقهاء، بمعنى أنهم يمكن أن يهبوا النظام الجديد شرعيته أو يحلُّوا أزمة الشرعية فيه باعتبارهم أولياء أمر الدين، ثم عادت إلى وعيه حرفة الفقيه، وحرصه على القضاء والشريعة، فلم يسمح للسلطة السياسية إلاّ بزيادة أمد الحبس للمرتكبين من خارج القضاء! وما كانت أزمة

(١) مقدمتي على كتاب الماوردي؛ وقوانين الوزارة وسياسة الملك (ص١١ – ٦٢).

(٢) غياث الأُمم (٤٤٢ – ٤٤٥).

(٣) سراج الملوك للطرطوشي (ص٥٣ – ٥٤).

الشرعية حادثةً بسبب تجاوز السلطات للقضاء، بل كانت الأزمةُ في الشرعية السياسية لانهيار سلطات الخلافة الواقعية، وهذا هو الأمر الذي تصد له ابن عقيل.

مع ابن عقيل الحنبلي إذن ثم مع المالكية (فقهاء المصلحة) تجاوز الأمر الإلماح إلى التصريح بوجود نهجين في إدارة دار الإسلام واشتراعها: نهج السياسة، ونهج الشريعة؛ وهما متمايزان لاختلاف **الوظيفة والمجال**. لكنْ هناك ضرورةٌ لتعاوُنهما ليكونَ حالُ الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد.

ومن طريق هذا التكامل تظلُّ الشرعية متحققةً بدون داعٍ لافتراض وجود تأزُّم لا مخرجَ منه، فما دامت السلطنةُ هي التي تمارس السلطة، فلا بد أن يتغير معنى السياسة، ولا بد من إضفاء الشرعية على مهامِّها للخروج من الأزمة التي صنعها ضعف الخلافة، وهذا هو الأُفق الأول الذي فتحه ابن عقيل.

إنّ سلطة المسلمين القائمة شرعية، وليس باعتبار الأصل فقط، بل وباعتبار الوظائف والمهام. أمّا الأُفُقُ الآخَرُ الذي فتحه ابن عقيل فهو أُفُقُ فلسفة الشريعة الذي يُطلّ على شمولها واستيعاب مقاصدها ومآلاتها لمتغيرات الأحوال على الدين وعلى الأمة والجماعة والدولة. ففي الاقتباس ذاتِه الذي أورده ابن القيم عن كتاب **الفنون** له، يقرر ابن عقيل[1]: «إنّ الله سبحانه أرسل رُسُلَهُ وأَنزل كتبه ليقومَ الناسُ بالقسط، وهو **العدل** الذي قامت به الأرض والسماوات. فإذا ظهرت أماراتُ العدل، وأسفر وجهُهُ بأيِّ طريقٍ كان، فثمَّ شرعُ الله ودينُهُ.. (و) قد بيَّنَ سبحانه بما شرعه من الطُرُق أنّ مقصودَهُ إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط، فأيُّ طريقٍ استُخرج بها العدلُ والقسطُ فهي من الدين. فلا يُقالُ إنّ **السياسة العادلة** مخالفةٌ لما نطق به الشرع (أو إنها لا توصفُ بأنها عادلة؛ لأنها لم تأت من طريق الفقهاء) - والعبارة بين القوسين من عندي - بل هي موافقةٌ لما جاء به، بل هي جزءٌ من أجزائه، ونحن نسميها سياسة تبعًا لمصطلحكم (أو مصطلحهم ويعني بذلك الفلاسفة والشافعية) - من عندي - وإنما هي عدلُ الله ورسولُهُ، ظهر بهذه الأمارات والعلامات».

إنّ هذا الأُفُقَ لاستيعابية الشريعة والذي انفتح على فلسفتها ومقاصدها ومآلاتها، وأنّ السياسة العادلة أحد تلك المجالات، أظهر الحاجة إلى نظريةٍ **لمقاصد** الشريعة، وأُخرى جديدة للسلطة السياسية

(١) الطرق الحكمية لابن القيم (ص١٨، ١٩).

ومهماتها. ولا نعرف إن كان ابن عقيل قد تحدث فيهما، ففي كتابه "الواضح في الأصول" ما تعرض لشيءٍ من ذلك؛ أما كتابه: "الفنون" والذي نقل عنه ابن القيم الاقتباس الطويل السابق الذكر، والذي يقال إنه كان يقع في سبعين مجلدًا فقد ضاع معظمه، وما وصل منه غير مجلَّدين، ولا حديث فيهما عن نظريتي المقاصد والسلطة أيضًا[1].

إن ما يصلُ إليه ابن عقيل أنّ العدالة الفقهية والقضائية مهمةً جدًا، وهي ذاتُها محتاجة إلى سياسات أو تدبيرات لتجاوز القواعد الصارمة لدى الفقهاء والقضاة، لكنها مهما اتّسع أُفُقُها لدى فقهاء المذاهب وقُضاتها قاصرةٌ جدًا عن قضاء حاجات الناس، بل إنّ حاجة الأمة تشتد إلى العدالة السياسية. ومن هنا تبرز الحاجةُ إلى التأليف بطرائق جديدةٍ في نظرية السلطة، والعمل السياسي، في الوقت الذي يكون على الفقهاء المُضيّ في تطوير مفاهيم وآليات العمل الفقهي، وفي تطوير نظرية الشريعة ومقاصدها.

لقد كتب كثيرون من قبل في النظرية السياسية ومهمات الدولة وواجباتها، وقد كان من بينهم فقهاء كتبوا في **الأموال والخراج**، أو في الأحكام السلطانية. وقد كان هؤلاء يكتبون بدون غطاءٍ نظري أو مقدمات شافية، كما أنّ الماورديَّ الشافعيَّ وأبا يعلى الحنبلي عندما كتبا في الأحكام السلطانية؛ فإنّ التجربة التاريخية استغرقتهم إلى حدٍّ بعيد. ثم إنهم ما كانوا يملكون رؤيةً شاملةً للمسألة السياسية لضيق المجال الفقهي من جهة، وللتناكُر غالبًا وسوء الظن بينهم وبين السياسيين، ولشكوكهم القديمة في الطبيعة الدهرية للسلطة.

وفيما بين ابن عقيل الحنبلي المتوفّى عام ٥١٣هـ وابن تيمية المتوفَّى عام ٧٢٨هـ لا نعرفُ مَنْ كتب في السياسة من الفقهاء بالمفهوم الجديد، وإنما ظهرت عدة كتب تُعنى بالشأن السياسي على الطريقة الفلسفية أو طريقة نصائح الملوك أو ما يقاربها. وأشهرُ تلك الكتب: **سياست نامه** لنظام المُلْك الطوسي (٤٨٥هـ/

---

(١) نشر المجلدين الباقيين من كتاب ابن عقيل جورج مقدسي عام ١٩٧٠. أما كتاب الواضح فقد نُشر مرتين في لبنان والسعودية (٢٠١٠، ٢٠١٢). ولجورج مقدسي أطروحةٌ قديمةٌ عن ابن عقيل أنجزها في فرنسا بإشراف هنري لاووست. وقد نشرها المعهد الفرنسي بدمشق قديمًا.

١٠٩٢م) وزير السلاجقة، وهو لا يتعامل في الكتاب مع مسألة السياسة بالمعنى الفلسفي أو الديني، بل جاء تأليفه على شكل مذكرات رجل دولة في السياسات التي ينبغي اتّباعُها لتسْلم الدولة والسلطان[1].

لكن هناك ما يمكن قوله عن كتاب ابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ) في "السياسة" من الفترة نفسها، فهو مختلف وليس في نصائح الملوك. إنّ الذي يميّز ابن حزم أنه كان فقيهًا بارزًا، وقد سمَّى كتابه: "السياسة"، وما وصلنا الكتاب؛ بل هناك اقتباساتٌ عنه في "الشهب اللامعة في السياسة النافعة" لابن رضوان المالقي، و"بدائع السلك في طبائع المُلْك" لابن الأزرق، ومن خلالهما يمكن القول إنه يجمع بين منهجي متفلسفة السياسات العامة، وكتب الأحكام السلطانية. وابن حزم أكثر تشبثًا بظواهر النصوص من الحنابلة؛ ولذا فقد كان بوسعه مثل ابن عقيل بعد قليل التحرك حيث لا نصَّ يجب التقيد به. وقد كان هناك خصومُهُ من المالكية والذين يعتبرون المصلحة دليلًا فرعيًا، وليست "السياسة" كما فهموها أكثر من اعتبار المصالح؛ بل إنّ الشريعة بمجملها تؤول إلى جلب المصالح ودرء المفاسد[2].

جاء كتابُ ابن تيمية الحنبلي (٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م) بعنوان: **السياسة الشرعية** في إصلاح الراعي والرعية، وهو الأول بعد التحول الذي أحدثه ابن عقيل الحنبلي الآخر (٥١٣هـ/ ١١١٩م) على مفهوم السياسة لدى الفقهاء.

لقد أوضحنا من قبل أنّ الحنابلة كانوا مختلفين مع الشافعية بشأن أمرين فقهيين هما: جواز تغليظ العقوبة على المرتكبين بما يتجاوز الحدود، ثم مَنْ يكون من حقّه إجراء العقوبة، أو أيًا تكن العقوبة هل يجوز للسلطة السياسية إجراؤها أو إنفاذُها خارج القضاء. ما يقوله ابن عقيل إنّ السلطنة (السلطة السياسية) يجوز لها ذلك إذا رأت فيه مصلحةً راجحة، فقد قصّر القضاء بسبب الأفهام الضيّقة لتحقيق العدالة، وتجاوزت السلطة السياسية بهذا العُذْر حَدَّ السلطة أحيانًا بحيث بلغ ذلك حدود "مخالفة حكم الله

---

(١) نظام الملك وسياست نامه والسلاجقة: Heribert Busse, Calif und Grosskönig, Beirut, 1979.

(٢) شذرات (من كتاب السياسة لابن حزم) لمحمد إبراهيم الكتاني – تذييل على بدائع السلك لابن الأزرق – ت علي سامي النشار (٢/ ٥١٤). والسياسة الشرعية لعبد الغني مستو (ص١٩٢ – ١٩٤)؛ ومصادر التراث السياسي الإسلامي لنصر عارف (ص١٤٠)؛ والاتجاه السياسي عند ابن حزم لنجاح محسن (ص٣ – ١٨)

ورسوله"؛ ولذلك لا بُدَّ من رؤية جديدة من الطرفين: القضاة والسياسيين لمسألتي مهمات السلطة الشرعية، وطرائق تحقيق العدالة، وهو الأمر الذي قام به ابن تيمية تحت العنوان الذي وضعه ابن عقيل، أي: السياسة الشرعية، وهو في الرسالة يخاطب وُلاة الأمور، لكنه يخاطب أيضًا الفقهاء والقضاة، وإن اعتبرهم من الرعية، بينما هم في الحقيقة من أهل الولايات، أي: من أهل السلطة؛ ولذلك فإنّ الرسالة تستحق التلخيص لفهم المتغيرات التي جاءت بها الرؤية الجديدة.

لا يذكر ابن تيمية[1] ابنَ عقيل، ولا سبب تسمية ما كتبه بالسياسة الشرعية، بل يقول إنّ دافعه لكتابة الرسالة الحديث الذي ورد في صحيح مسلم: «**إنّ الله يرضى لكم ثلاثًا: أن تعبدوه ولا تُشركوا به شيئًا، وأن تعتصموا بحبل الله جميعًا ولا تَفرقوا، وأن تُناصحوا مَنْ ولاّه الله أمركم**». الدافع إذن: الاعتصام بوحدة الأمة والدولة، وأنّ المُناصحة لوُلاة الأمر واجبٌ بحسب الأثر النبوي.

يؤسّس ابن تيمية الفقيه أصل السلطة وشرعيتها على المهمات التي يكون عليها أداؤها، والأمران يستندان إلى الآيتين (٥٨، ٥٩) من سورة النساء: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا ٥٨ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾. الأمر الإلهي إذن والذي يتضمن تكليفًا يحدّد مهمات السلطة في المجتمع بأداء الأمانات، وبتحقيق العدالة.

(١) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لابن تيمية، وزارة الأوقاف بالمملكة العربية السعودية ١٤١٨هـ. وقد نشرت الرسالة عشرات المرات. وما كُتبت محاولات جادة في التفكير السياسي لابن تيمية. لكن انظر دراسة Laoust الذي ترجم الرسالة التيمية للفرنسية، وكتب لها مقدمة ضافية؛ وقارن بـ Ovamir Anjom: Politics, Law and Community, the Taymiyyan Moment 2012 فقد ناقش بإسهاب علاقات الفقهاء بالسلطة (ص٩٣ – ١٣٩)، وعقد بابًا طويلًا لمبادرات ابن تيمية العقدية والفقهية والسياسية، المهمُّ منها فيما يتصل بالموضوع الذي نناقشه (ص٢٢٨ – ٢٦٥).

والأمانات في نظره قسمان: الولايات – أو إدارة الدولة – والتصرف الحَسَن في الناتج الاجتماعي، أو ما كان الفقهاء القُدامى يسمُّونه: قسمة الفيء، وهذان الأمران هما "جماع السياسة العادلة، والولاية الصالحة"[1].

ويطيل ابن تيمية في مسألة استعمال الأصلح في سائر الولايات؛ أما الأموال فتنقسم إلى قسمين: الأموال السلطانية التي تتولاها السلطة مباشرةً وتتوخى فيها الإنصاف والعدالة، والقسم الثاني هو الحقوق الواجبة للأفراد والفئات.

أما الجزء الأول: فهو من مهمات إدارة الدولة؛ ولذلك أطال ابن تيمية في دراسة قضية الولايات ومُراعاة الكفاءة والنزاهة فيها.

وأما الجزء الثاني: فهو من مهامّ القضاء، ولذلك هناك سِماتٌ أهمُّها العلم والعدالة في القضاة، ومُراعاة الدولة لهذين الشرطين في تعيين القُضاة، وبالنظر لذلك فإنّ المسئولية مشتركةٌ لإحقاق الأمانات بين **الوُلاة والرعية**، ويقرر ابن تيمية أنّ الظلم يقع من الطرفين من مثل النزاعات التي تحصل بين الجند والفلاحين.

أما الركن الآخر من ركني مهمات السلطة بحسب الآية ﴿وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾ فيفهم ابن تيمية منه أنّ العدل قوامُهُ أمران: الحدود والحقوق. وتتولى السلطة مباشرةً إنفاذ الحدود والحقوق التي "ليست لقومٍ معينين، بل منفعتها لمطلق المسلمين أو نوعٍ منهم، وكلهم محتاجٌ إليها وتُسمَّى حدودَ الله وحقوق الله.. مثل الحكم في الأمور السلطانية، والوقوف والوصايا التي ليست لمعيَّن. فهذه من أهم أمور الولايات".

ويستشهد صاحب **السياسة الشرعية** على ضرورة وجود سلطة لإنفاذ الحدود والحقوق بمقولة الإمام علي: «لا بد للناس من إمرةٍ برةٍ أو فاجرة.. تُقامُ بها الحدود، وتأمن بها السُبُل، ويُقسَمُ بها الفيء"، ويمضي

---

(١) السياسة الشرعية (ص١٢)؛ وقارن برسالة ابن تيمية في الحسبة (ص١٦ – ٢٤)، حيث يتبين أن تلميذه ابن القيم في الطرق الحكمية **وإعلام الموقعين** قد مزج بين كلامي ابن عقيل وابن تيمية.

قُدُمًا في تفصيل الحدود والحقوق التي يكون على السلطة أداؤها من أجل تحقيق العدالة، وإحلال الأمن، مثل عقوبة المحاربين وقُطّاع الطرق، وضرورة تعاوُن الناس مع السلطة لتأمين أمنهم وحقوقهم.

وهناك لا ينسى ابن تيمية بعد الحدود والحقوق المفصَّلة واجب السلطة في الجهاد للدفاع عن الناس والدار. والقتال عنده نوعان: قتال الاضطرار دفعًا عن الدين والحرمة والأنفُس، والنوع الآخَر قتال الاختيار "للزيادة في الدين وإعلائه ولإرهاب العدو".

وتأتي بعد الحقوق والمهمات التي ليست لمعيَّن وتتولاها الدولة مباشرةً، الحدود والحقوق التي لفردٍ معين مثل جرائم القتل والجِراح والأعراض، ومثل المعاملات والنزاعات بين الأفراد، وهو في هذا الشطر من الكتاب لا ينكر حق القضاء صراحةً، بل المفهوم أنّ هذا المجالَ كلّه هو شأن القضاء، ثم إنه تكليفٌ مشتركٌ للطرفين: السلطة والفقهاء. فالقضاء يحكم والسلطات تنفذ؛ ولذلك يصبح إنفاذ الأحكام القضائية جزءًا من الشرعية المتمثلة في أداء الأمانات، وتحقيق العدل.

ولذلك، وبسبب هذا الاشتراك، أو لأنّ "السياسة العادلة" تقتضي اصطلاحًا عليها؛ لأنّ الله سبحانه يخاطب في الآية الثانية الذين آمنوا وليس الولاة فقط؛ فإنّ ابن تيمية يعقد فجأةً فصلًا للمشاورة، إشعارًا بالاشتراك في القرار، وبدلًا من أن يعقد فصلًا **لوجوب الإمارة** بعد حديث الإمام علي السالف الذكر مثلًا، عاد فعقد فصل "وجوب اتخاذ الإمارة" في نهاية الرسالة معتبرًا أنّ «ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين بل لا قيام للدين إلاّ بها؛ فإنّ بني آدم لا تتم مصلحتهم "إلا بالاجتماع"؛ لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس». فهل قام ابن تيمية بذلك، أي: الحديث عن الشورى وعن وجوب اتخاذ الإمارة أخيرًا اتباعًا لتقليد الأحكام السلطانية، أم لأنه يعتبر ذلك من السياسة، والسياسة الشرعية، رعايةً للمصالح العامة، والمقاصد الكبرى للشريعة والمتعلقة بأداء الأمانات، وإقامة العدل في الأرض.

إنّ الظاهر أنّ الأمر الثاني كانت له الأَولوية، ولو كان هدفُهُ اتّباع تقليد الأحكام السلطانية لذكر هاتين المسألتين في الباب الأول، أي: باب وجوب الإمامة أو السلطة وما يتعلق بذلك. إنها من ناحيةٍ ثانيةٍ ليس من السهل اعتبار الشورى والمشاورة من "السياسة"؛ لأنّ لها دليلًا خاصًا، بمعنى ورود المطالبة بها في نصّ القرآن وكلام النبي ﷺ وسنته؛ ولذا فإنّ ذكر الأمرين: وجوب الإمارة، والمشاورة، قد يكون سببه

إضافةً لإظهار وحدة الأمة، واعتصامها بحبل الله، وضرورة اشتراكها في الأمر وتضامنها، من باب التعليل العقلي والمصلحي بعد إيراد النصوص كما هي طريقة الفقهاء في تعليل الأحكام[1].

لقد كان لدى الجويني (٤٧٨هـ) إحساس غلاّب بأنّ الأمور تغيرت لجهة تضاؤل الشرعية التاريخية للخلافة بسبب ظهور السلطنات؛ ولذلك رأى أن تحصل مشاركةٌ بين السلاطين والفقهاء لإكساب السلطنة شرعيةً لا يكفي فيها تفويض الخليفة للسلطان.

أما ابن تيمية فاشترع نظريةً جديدةً للسلطة في أصلها ومهامّها، ثم في إدارتها؛ ولذلك رأى ضرورة الشورى إشعارًا بالعودة للأمر الأول عندما كان "أمرهم شورى بينهم"، وهذا في زمن النبي ﷺ فكيف بزمن السلاطين؟! إنها ترتيباتٌ جديدةٌ ليس للعلاقة بين الدين والدولة، بل بين الدولة ومجتمعها بفئاته التي هي أوسع من "أهل الحلّ والعقد" في اصطلاح الماوردي وكتّاب الأحكام السلطانية.

ثم إنّ الطريف أنه في هذا الموضع يعود للتشكيك في الذين يسعَون لتولّي الشأن العام من أهل السياسة، فيقسم مريدي الرئاسة إلى أربعة أقسام؛ الذين يريدون العلوَّ على الناس، والفساد في الأرض، والذين يريدون الفساد بدون علوٍّ مثل اللصوص وقُطّاع الطرق، والذين يريدون العلوَّ بدون فساد لحبهم للسلطة والسلطان، وأخيرًا أولئك الذين لا يريدون علوًا في الأرض ولا فسَادا، وهم قِلّةٌ في نظره، وهم من "أهل الجنة"!

لقد استجاب ابن تيمية إذن لدعوة ابن عقيل في توسيع مجال "السياسة" بحيث يتحرر حراك السلطة الشرعية من تهمة مواجهة الشريعة بالسياسة إنما بما يؤدي إلى تحقيق مقصدَي أداء الأمانة، وتحقيق العدالة. وهذه الرؤية لمهام السلطة السياسية وغاياتها لا ترتبط بصيغة الخلافة التاريخية التقليدية، بل هي رؤيةٌ لمهمات أي سلطةٍ إسلامية. ثم إنّ رؤية أو نظرية ابن تيمية لها وظيفةٌ أُخرى، تتمثل في مقابلة رؤى المتفلسفة وكتّاب نصائح الملوك لمهمات ووظائف السلطة السياسية، برؤيةٍ إسلامية.

---

(١) يعتبر Johansen أنّ هجوم ابن تيمية على " شكلانية" الفقهاء، كان لصالح الدولة المملوكية. والواقع كما أوضحنا أنّ الذي فتح باب "السياسة" على " الشرعية" هو ابن عقيل الحنبلي أيام السلاجقة، وقبل المماليك بمائة عام، وعنه أخذ كلٌّ من ابن تيمية وابن القيم.

Johansen, Baber: “Signs as Evidence: The doctrine of Ibn Taymiyya (d. 1328) and Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 1351) on Proof” ILS 9.2 (2002): PP.(168-193).

إنّ أيَّ سلطةٍ في الإسلام تكتسب شرعيتها من الالتزام والعمل على أداء الامانات، والحكم بالعدل وما دام قد جرى تصويب المسار بهذا الاتجاه، فما عاد يمكن اعتبار وجود مواجهة بين الشريعة والسياسة.

وما ترك ابن قيّم الجوزية (٧٥١هـ/ ١٣٥٠م) للشكّ موضعًا حين نسب القول بجواز عمل "السلطنة" بالسياسة، وتسميتها سياسة شرعية إلى ابن عقيل الحنبلي صاحب التعريف المشهور للسياسة بأنها: ما كان فعلًا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به وحي[1]. وهكذا فهو يصرّح بحق السلطة في التصرف بالعقوبة والمثوبة "سياسةً" أي: تقديرًا للمصلحة، من خارج القضاء. وهو يعلِّل ذلك بالتفريط مـن جانب الفقهاء في تطوير القضاء وجهاز الأدلة والاستدلال.

وقد تسبَّب هؤلاء المعطِّلون (الشافعية؟!) بإعطاء الانطباع "أنّ الشريعة قاصرة ولا تقوم بمصالح العباد! فلما رأى ولاة الأمور ذلك، وأنّ الناس لا يستقيم لهم أمر إلاّ بأمرٍ وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة أحدثوا من أوضاع سياستهم شرًا طويلًا وفسادًا عريضا".

وهكذا فإنه في الوقت الذي فرّط فيه بعض الفقهاء، فإنّ بعض الساسة والولاة قد أسرفوا أو أفرطوا؛ وبذلك فإنّ "كلتا الطائفتين أُتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله، وأنزل به كتابه. فإنّ الله سبحانه أرسل رسله، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات.. لقد بيَّن سبحانه بما شرعه من الطرق أنّ مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط، فأي طريقٍ استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين، وليست مخالفةً له". والطريق المقصودة هي في إمكان أن يتولّى ذلك الأئمة والولاة والسلطات السياسية، وأن يمكن ذلك من طريق الأمارات والقرائن التي لا تبلغ درجة البينات، وأن يمكن استعمال وسائل إرغام لا يستخدمها القضاةُ عادةً في الحصول على الإقرار. وكلُّ هذه الخطوات أو الإمكانيات تُسمَّى سياسة أو سياسة عادلة أو شرعية، بالنظر إلى ترجيح تحقق المقصود "إقامة العدل".

إنّ المصادر البعيدة لاعتبارات ابن القيّم هي المرويات والآثار عن النبي ﷺ والراشدين، بل وَمَنْ بعدهم، وبالطبع ما كانت وسائل الأئمة في أداء الأمانة (حقوق الله والعباد) وإحقاق العدالة من طريق ما

---

(١) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن قيم الجوزية (ص١٧ – ١٩).

سمَّوه **سياسة** قاصرةً على استخدام العنف والترهيب، بل من السياسة أيضًا قيام عثمان بجمع القرآن، وأمر عمر للصحابة أن يُقلُّوا رواية الحديث عن رسول الله ﷺ، وإنشاء عمر للديوان، واجتهاده في الأرض المفتوحة، واجتهاد علي في التعامل مع المعارضين السياسيين. وعشرات بل مئات الأمثلة والحالات الأُخرى، وكلّها واردةٌ عن الخلفاء الراشدين ومَنْ بعدهم.

والذي يقصده ابن القيّم من وراء ذلك أنّ الراشدين كانوا يعطون أنفسهم صلاحيات قضائية وأُخرى تشريعية وقضائية باعتبارهم المسئولين الأعلى عن العدالة، وما قال أحدٌ وقتها لماذا لم يعهدوا بذلك للقضاء، وينبغي أن يبقى الحال على ذلك. على أنّ ابن القيّم – ومن قبله ابن عقيل – ما كانوا يقصدون إلى تقوية قُدُرات السلطة السياسية على إحقاق العدالة وحسْب؛ بل كانوا يريدون من جهةٍ ثانية رفْع كفاءة القضاء، ودعم قدراته في نشر العدل بين الناس.

فإذا كان ابنُ عقيل ومَنْ بعده قد اعتبروا تصرفات السلطة السياسية (السلطنة) المؤدية إلى نشر الأمن وحفظ الحقوق من السياسة العادلة؛ باعتبار واجبهم وحقهم في ذلك؛ ولأنّ القضاء ما كان قادرًا على تجاوز الحيّز الضيّق الذي حدَّده لنفسه؛ فإنهم أرادوا من جهةٍ أُخرى العمل على إقدار القضاء بحيث تتكامل الجهتان. فبخلاف الشافعية، أراد المالكية والأحناف بعد الحنابلة أن يكون من حقّ القضاة أيضًا استخدام السياسة أو وسائلها؛ لمساعدتهم في عملهم القضائي. ولذلك وبعد الباب الأول في كتابه: "الطرق الحكمية في السياسة الشرعية"، والمعني بالسياسات العادلة والشرعية للأئمة والولاة من خارج القضاء؛ يعقد ثلاثة أبوابٍ أُخرى موجَّهة كلّها للقُضاة، وكيف يكونُ من حقهم وواجبهم استخدام "السياسة" في الوصول إلى الحكم القضائي العادل، بدلًا من الجمود عند قاعدة: البينةُ على مَن ادعى واليمين على مَنْ أنكر، وقصْر البيِّنة على اعتراف المتهم أو على الشهود.

وما فعله ابن القيم في "الطرق الحكمية" من توازُن بين الولاة والقضاة، قام بأكثر منه في "إعلام الموقعين عن رب العالمين"؛ حيث ركّز في الكتاب الضخم على ما سمّاه سياسات القضاء، والإمكانيات الشاسعة للقضاة في إحقاق سياسة عادلة من خلال القضاء، بدلًا من الشكوى المستمرة من اعتداء "السياسة" على الشريعة! يتساءل ابن القيم من أجل تهدئة الأمزجة وعدم تكبير العناوين من جانب

الشافعية: «هذه السياسة التي ساسوا بها الأمة وأضعافها (؟) هي من تأويل القرآن والسنة. ولكن: هل هي من الشرائع الكلية التي لا تتغير بتغير الأزمنة، أم من السياسات الجزئية التابعة للمصالح، فتتقيد بها زمانًا ومكانًا؟»[1].

ثالثًا/ السياسة الشرعية ومقاصد الشريعة:

في القرن الثامن وما بعده، بقي **فقهاء الشافعية** عندما يتعلق الأمر بالسياسة والشريعة عند تقليد الكتابة في الأحكام السلطانية، وهكذا فعل ابن جماعة (٧٣٣هـ/ ١٣٣٢م) في تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام. ولنلاحظ أنه استخدم مفرد "التدبير"، وليس مفرد السياسة. أما **الفقهاء الآخرون** من الحنابلة والحنفية والمالكية فقد اندفعوا للكتابة في السياسة الشرعية، لكنهم يخلطون في المضامين بين السياسات والمصالح أو المقاصد. فيدخل **الأحناف** من باب أحد أدلتهم الفرعية وهو الاستحسان، وهكذا فعل ابن نجيم (٩٨٠هـ/ ١٥٧٢م) وطوغان المحمدي (٨٧٥هـ/ ١٠٧٤م)، ودده خليفة (٩٧٣هـ/ ١٥٦٥م) وصولًا إلى محمد بيرم الأول في القرن الثامن عشر (١٢١٤هـ/ ١٧٩٩م)، في حين نشط الحنابلة في مسألة المصالح تحت العنوانين: السياسة الشرعية، والمصلحة المعتبرة، وهما يتوحدان في سائر أعمالهم؛ وذلك ما ظهر في مؤلفات ورسائل ابن تيمية وابن القيم ونجم الدين الطوفي ومرعي بن يوسف الحنبلي. **أما المالكية** فراهنوا منذ البداية على دليل المصالح المرسلة في مذهبهم. وقد أفضى بهم ذلك إلى أعمال كبرى في مجال مقاصد الشريعة وبخاصةٍ في القرنين السابع والثامن للهجرة على أيدي القرافي[2] (٦٨٤هـ/ ١٢٨٥م) والشاطبي (٧٩٠هـ/ ١٣٨٨م) وابن فرحون (٧٩٢هـ/ ١٣٨٩م).

يتعلق الأمر إذن في هذه الفقرة الأخيرة عن المرحلة الكلاسيكية من استخدامات مفرد ومصطلح السياسة والسياسة الشرعية بالانفتاح والتلاقي بين أطروحتي السياسة الشرعية ومقاصد الشريعة.

---

(١)ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية، ص ١٦٣

(٢) نقل ابن فرحون في "تبصرة الحكام" (٢/ ١٥٠– ١٥١) عن القرافي قوله: «إنّ التوسعة على الحكام في الأحكام السياسية ليس مخالفًا للشرع، بل تشهد له الأدلة، وتشهد له القواعد. ومن أهمها كثرة الفساد وانتشاره، والمصلحة المرسلة التي قال بها مالك وجمع من العلماء"؛ وبين الدين والسياسة للشيخ يوسف القرضاوي (ص٢٧)

فالسياسة الشرعية - كما نعرف - عمادُها ومسوِّغها تحقيق المصلحة أو المصالح المشتركة بين السلطة والرعية. أما مبحث المقاصد الشرعية فهو ناجمٌ عن نُضج علوم الفقه وأُصوله، والمُضيّ قُدُمًا في التأسيس الفلسفي لعلوم الشريعة بعد التأسيس الاستنباطي والتقعيدي.

ومع أن المالكية والحنابلة كانوا روادًا في مجالي السياسة الشرعية ومقاصد الشريعة؛ فإنّ الشافعية الذين أظهروا حرجًا في مسألة السياسة الشرعية، ما كان عندهم الحرج ذاته في مسألة مقاصد الشريعة؛ ولذلك كانت هناك انطلاقةٌ عامةٌ لدى سائر الفقهاء باتجاه المصالح الضرورية والمقاصد العامة للشريعة.

لقد ظلَّ هناك من الفقهاء من يميز بين السياسة الشرعية ومقاصد الشريعة، لكنْ مع القول بالتلازُم، فالمقاصد الضرورية أو المصالح الضرورية يثبت بالاستقراء عند الشاطبي أنها خمسة هي[1]: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال. "وهي التي جاء حفظها في كل ملة"[2].

أما السياسة أو السياسات الشرعية فهي التقديرات المصلحية والوسائل والأدوات والأساليب التي ينبغي أن يستخدمها الساسة والوُلاة والقُضاةُ من أجل تحقيق تلك المقاصد، والتي يتمثل معناها العميق في إقامة العدالة، التي تضمن وجود الإنسان وأمنه واستقراره، فالمقاصد الشرعية فقهٌ لا يستغني عنه المجتهد وعامة الفقهاء والأئمة الذين تُهمُّهم مصالح الخَلْق في دنياهم وأخراهم. والسياسة الشرعية عندهم أمرٌ ونهيٌ واستصلاحٌ وإرشاد ممن وُهب سلطانًا دينيًا أو دنيويًا باتجاه بلوغ مقاصد الشريعة الكبرى[3].

وهكذا ظَلَّ كُتّاب "السياسة الشرعية" من الفقهاء إلى زمن محمد بن حسين بيرم، يجمعون بين أمرين: الفقه السياسي، والفقه القضائي فيبدءون أعمالهم بإيضاح ضرورة السلطة والسلطان، وحقّ الدولة في اتّباع سياسات تحفظ الاستقرار وتردع المجرمين. ثم تُخصَّصُ بقية فصول الرسالة أو الكتاب لأساليب تحقيق العدالة القضائية بطرائق أكثر مرونةً مما اعتاده الفقهاءُ في منظوماتهم المذهبية.

---

(١) الموافقات للشاطبي - نشره: عبد الله دراز في أربعة أجزاء ١٩٧٨.

(٢) الموافقات للشاطبي (٢/ ١٢٦ - ١٢٧).

(٣) إحياء علوم الدين للغزالي (١/ ١٣)؛ والسياسة الشرعية لعبد الغني مستو (ص١٩٩ - ٢٠٢).

أما كُتّاب مقاصد الشريعة (من المالكية والحنابلة) أو محاسن الشريعة (من الأحناف)؛ فإنهم يتراوحون بين فلسفة الشريعة وأُصول الفقه، وأهدافهم جميعًا ثلاثة: الرفع من شأن الأُفق الإنساني والأخلاقي للشريعة، والمزاوجة بين تعليل التشريع وحكمة التشريع، والسعي لاستثمار كل مقصدٍ بتحويله إن أمكن إلى قاعدةٍ أو قواعد فقهية أو أصولية تصلح للاستنباط والاجتهاد.

لقد كانت مقولة "السياسة الشرعية" في المصطلح والمفهوم بدءًا إنجازًا مشتركًا بين المتفلسفة وكُتّاب الديوان وكُتّاب نصائح الملوك والفقهاء، وهي تعبِّر عن مزيدٍ من الانسجام والتنسيق بين العلماء والأخلاقيين والفقهاء ورجالات الدولة.

وقد ظهر تذمر الفقهاء في القرن الرابع من تغوُّل الوُلاة وأهل السلطة على الناس بما يتجاوز ما تطلبه الشريعة من عقوبات - مع اعترافٍ من جانب آخرين أنّ القضاة (الشافعية على الخصوص) يرون أنّ "السياسة" تعتدي على "الشريعة" أو تتجاوزُها، والحقيقة أنّ قادة الشرطة والمحتسبين هم الذين كانوا يتجاوزون القضاء ويُجرون التعزيرات بأنفسهم ضد المرتكبين، والتي تتجاوز أحيانًا الحدود، وهذا فضلًا عن "القضاء السياسي" الذي يشمل قضاء المظالم وقضاء البُغاة أو المعارضين السياسيين. وقد صار هذان المجالان من امتيازات السلطة السياسية منذ أيام الأُمويين[1].

لقد عمد الفقهاء في القرن الخامس لتقديم مبادرة مزدوجة لحلّ الإشكال الناجم عن تجاهُل القضاء من جهة، وعن لزوم الاعتراف للسلطة بضروات سياسية تتجاوز مسائل الاعتراض عليها لمعاقبتها "المحاربين" ولصوص المصر خارج القضاء.

لقد أعاد الماوردي وأبو يعلى في كتابيهما في "الأحكام السلطانية" التأكيد على نظرية السلطة والخلافة، والولايات أو الوظائف التي تتولاها وتقوم عليها في الدولة الإسلامية، وقد اعتبرا الشرعية مستمرةً ومستتبّةً رغم ظهور السلطنة، التي استوعبوها ضمن "وزارة التفويض"، وإمارة الاستيلاء. وما رضي إمام الحرمين الجويني في "غياث الأُمم" بهذا المخرج، لكنه ما استطاع اقتراح بدائل من خارج الواقع السلطاني، وظلّت **السياسة** "شوكةً" في عينه؛ لأنها تشبه تصرفات الملوك المنقرضين! \

(١) دراستي: الفقه والسياسة في التجربة الإسلامية الوسيطة (٢٥/ ٣٨ - ٧٥) مجلة **التسامح** ٢٠٠٩.

إنّ أهمية ما فعله ابن عقيل الحنبلي أنه اعترف للسلطة السياسية بحقّ الاستقلال في الشأن السياسي بما في ذلك الجوانب الجزائية باعتبارها ضروريةً لتحقيق المصالح العامة، وحاول من ناحيةٍ أُخرى استحداث نهضة في الفقه والقضاء بالعمل مع زملائه الحنابلة والمالكية والأحناف على دفع القُضاة للاعتراف بما سمّاه "السياسات" الفقهية والقضائية، ثم بما صار معروفًا لدى الفقهاء بما في ذلك الشافعية منهم من فقهٍ للمصالح الضرورية أو العامة، وعلى ذلك.. مضى الفقهاء في القرون التالية في السبيلين، اللذين كانا بدءًا منفصلَين ثم تلاقيا.

وقد أدّت "السياسة الشرعية" إلى تقوية التنسيق وانتظامه بين السلطات والفقهاء في الأزمنة الجديدة التي تضاءلت فيها الخلافة، وارتفع شأن السلطنات. ولا ينبغي أن ننسى أنّ المماليك اعترفوا رسميًا بالمذاهب الفقهية (السنية) الأربعة، وعيّنوا منها قُضاةً في سائر الأمصار، إضافةً إلى تولّي هؤلاء التدريس بالمدارس والإشراف على أَوقافها.

لقد توازت مقولة السياسة الشرعية إذن مع السيطرة الفقهية على المدارس والأوقاف، ثم في مقابل تواري الخلافة تمامًا، جاء الاعتراف المملوكي بالمذاهب الفقهية الأربعة.

وهكذا فإنّ فكرتي الفصل بين الشأنين الديني والسياسي استقرت تمامًا، وظلت السياسة لأرباب السيوف، مع ضرورات التنسيق مع أرباب الأقلام فيما يخصُّ ممارسة أعمالهم، والعلائق مع المجتمع والعامة (فصل السلطات وتعاونها).

كما أنه من ناحيةٍ أُخرى فإنّ مباحث مقاصد الشريعة أو فلسفة التشريع من جهة، والسياسات الاصطلاحية والقضائية من جهةٍ أُخرى، دفعت الفقه وعلومه باتجاهاتٍ متطورة وبنّاءة. وصحيح أنها لم تحظ دائمًا بالإجماع، لكنّ أحدًا ما استطاع إنكارها ولا تجاهُلَها.

لقد كان هذا التحول باتجاه تثبيت شرعية السلطة من طريق المصالحة بين الفقهاء والدولة كبيرًا وذا دلالة. وفي ظلّ المعادلة الجديدة التي استقرت فيما بين ابن عقيل وابن تيمية، أمكنت مواجهة الصليبيين والمغول والتتار، وصارت للسلطة المخونة من قبل شعبية هائلة لدى العامة من أيام نظام الملك فنور الدين وصلاح الدين، وإلى أيام الناصر محمد بن قلاون وأولاده.

على أنّ ذلك إن كان صحيحًا بالنسبة لفقه التعليل وفقه المصالح والمقاصد، ما صار إجماعيًا في أوساط الفقهاء بالنسبة للسياسة والسياسة الشرعية. فهاهو الطرسوسي الحنفي (٧٥٨هـ/ ١٣٥٦م) في كتابه: "تحفة الترك" يعود للشكوى من اعتداء السياسة على الشريعة[١]. بينما الحقيقة أنّ الأمر ما تجاوز مصير حاجب السلطان إلى الاستئثار بفض النزاعات بين أُمراء المماليك وعدم عرضها على القضاء. وقد تجاوز المقريزي الشافعي (٨٤٥هـ/ ١٤٤١م) تذمُّر الطرسوسي إلى ادعاءٍ هائلٍ يشبه اتهام الجاحظ (٢٥٥هـ/ ٨٦٦م) لكُتّاب الديوان بخيانة الدولة والإسلام لصالح سياسات ورسوم وآيين بني ساسان!

أمّا عند المقريزي فإنّ أُمراءَ المماليك ما اتّبعوا سياسات بني ساسان، ولا سياسات فلاسفة اليونان؛ بل إنه يتهمهم باتّباع **ياسة** جنكيز خان! يكتب المقريزي في فصلٍ له في **الخِطط** صار مشهورًا[٢]: «وكانت أحكامُ الحُجّاب أولًا يقالُ لها حكم السياسة، وهي لفظةٌ شيطانيةٌ لا يعرف أكثر أهل زماننا اليومَ أصلَها ويتساهلون في التلفظ بها ويقولون: هذا الأمر مما لا يمشي في الأحكام الشرعية وإنما هو من حكم السياسة.. وهي في الحقيقة كلمةٌ مُغُلية أصلُها **ياسة** حرَّفها أهلُ مصر وزادوا بأولها سينًا فقالوا **سياسة**، وأدخلوا فيها الألف واللام فظَنّ مَنْ لا علمَ له أنها كلمةٌ عربيةٌ وما الأمر فيها إلاّ ما قلتُ لك».

لقد بالغ المقريزي وشطّ مدفوعًا لذلك بتلاعُب بعض أُمراء المماليك بالقضاء العادي وقصْر سلطته على العامة، بينما صاروا هم يحتكمون فيما بينهم إلى حاجب السلطان الذي يفضُّ النزاعات بين الأُمراء بمقتضى الأعراف المتوارثة ضمن السلالات التركية.

إنها الطبيعة الدهرية للسلطة، أو "طبيعة المُلْك" كما يسميها ابن خلدون. وإذا كان الانسجام الأوّلي قد حصل بين الدولة والفقهاء بعد انقضاء محنة خَلْق القرآن؛ فإنّ التنظير لآيين السلطة هيبةً ووظائف، بدأ لدى كتّاب نصائح الملوك باكرًا في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ثم وصل إلى صفوف الفقهاء في القرنين الرابع والخامس. وفي هذين القرنين حصل اعترافان نظريان وليس اعترافًا واحدًا من جانب معظم الفقهاء، والذي جرى التعبير عنه تحت عنوان "السياسة الشرعية":

---

(١) قارن بين مسألة الاعتراف بالمذاهب وتعيين القُضاة: مقدمتي على تحفة الترك للطرسوسي (ص١٥ – ٢١).

(٢) تحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في الملك للطرسوسي – تحقيق ودراسة: رضوان السيد (ص٤٢، ٦٣، ١٧٨) ط٢ – ٢٠١٣.

الاعتراف الأول بوجود مجالين: سياسي من جهة، وشرعي أو ديني. وقد كان ذلك حاصلًا من الناحية العملية منذ أيام أحمد بن حنبل؛ لكنه لدى ابن عقيل (٥١٣هـ) ثم لدى القرافي (٦٨٤هـ) وابن تيمية (٧٢٨هـ) صار مقولةً لدى الفقهاء أيضًا. وقد ذكّرونا بكلام الغزالي (٥٠٥هـ/ ١١١١م) **في إحياء علوم الدين** أنّ السياسة من الأصول التي لا قوام للعالم بدونها. وهي عنده ليست من علوم الدين، بيد أنّ سلامة الدين لا تتمُّ إلاّ بهذا العلم (علم السياسة)[1].

أما الاعتراف الثاني: فهو وجود نتائج سياسية وقانونية تترتب على ذلك، وهي التي كانت تزعج الفقهاء أكثر من أي أمرٍ آخر؛ لأنها تتعلق بصلاحياتهم ووظائفهم، ولاعتقادهم أنهم القائمون على إنفاذ حكم الله وشريعته. وبسبب هذا القلق رغم التسليم السكوتي ظلَّ موضوع الشريعة والسياسة، والتداخل أو الافتراق الحاصل مثيرًا للقلق لدى بعض الفقهاء والزهّاد. وقد تعلّق تارةً بحوادث معينة، كما في حالات الطرسوسي والمقريزي والسبكي (في معيد النِعَم)، كما كان مبدئيًا في حالاتٍ أُخرى بسبب الطبيعة الدهرية للسلطة، والتي لا تبعثُ على الاطمئنان.

وعندما انقضى الزمن المملوكي، وجاء الزمن العثماني - زمن السلاطين الغُزاة المجاهدين - سكت الفقهاء في المرحلة الأولى على هذا الجبروت المستخدَم لصالح الدين في الظاهر، وبخاصة أنّ العثمانيين أنْهوَا ظاهرًا أيضًا الاعتراف المملوكي بالقضاة الأربعة (وليس بالمذاهب الأربعة) وقصروا القضاء على الأحناف[2]؛ ولذلك عاد للظهور في القرنين الخامس عشر والسادس عشر خطابٌ فقهيٌّ يقابل بين الشريعة والقانون، مثلما كان فقهاء الشافعية يقابلون بين السياسة والشريعة. وقد كان ذلك لإقبال بني عثمان وفي طليعتهم سليمان القانوني (١٥٢٠-١٥٦٦م) على اشتراع تنظيمات إدارية وإقطاعية وضريبية وعقوبات، اعتبرها القُضاة متعديةً على صلاحياتهم المرتبطة في وعيهم بالشرع الإلهي.

---

(١) الخطط للمقريزي (٣/ ٣٨٦، ٣٨٧)؛ ودراستي: "الدين والدولة في الإسلام، إشكالية الوعي التاريخي" في كتابي: الجماعة والمجتمع والدولة (ص٣٦٣ – ٤١١) بيروت ٢٠١١.

(٢) مقدمتي على نشرة تحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في المُلك للطرسوسي الحنفي (ص٥٠ – ٥٢) مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي ٢٠١٢م.

ثم جرت تسوية المشكلة من طريق"المعروضات"، أي: التشاور بين الطرفين (السلطان وشيخ الإسلام) بمبادرةٍ من أحدهما قبل إصدار القانون السلطاني أو قبل الاعتراض الفقهي العلني[1]؛ ولذا ففي حين خمد التأليف في **المقاصد الشرعية** أيام العثمانيين، ظلَّ التأليف في **السياسة الشرعية** مستمرًا إنما دون أن يحدث فيه تطويرٌ كثير. فبعد المقدمة القصيرة في فضل السلطة والسلطان وضرورتهما، وإيضاح حق السلطنة في اشتراعات المصالح العامة، تنصبُّ بقية الفصول على تثقيف القُضاة وتذكيرهم بالرُخَص والفتاوى والأقوال المرجوحة والنوادر في المذهب الحنفي؛ بل وتذكيرهم أيضًا بآراء فقهاء الحنابلة والمالكية الذين يتوسعون في فقه المصالح وسياساتها.

والمقصود من وراء ذلك كلّه أمران: الإيضاح للقضاة وللحكام معًا أنّ السياسات السلطانية ليست خارجةً عن الشريعة، والإيضاح للحكام على وجه الخصوص أنّ هناك رُخَصًا ومخارج وحيلًا يستطيعون التصرف من خلالها؛ بحيث لا يضطرون للخروج على "حكم الله ورسوله". إنما من البديهي أنهم يحتاجون في اجتراح هذه الحيل الشرعية إلى الفقهاء. وهو الأمر ذاته، إنما بلغةٍ اصطلاحيةٍ أُخرى تشبه ما اقترحه الجويني على نظام المُلْك وسلاجقته قبل سبعمائة عام!

رابعًا/ السياسة الشرعية في الأزمنة الحديثة (ملاحظات):

(أ) كان خير الدين التونسي (١٨٨٩م) أول من استخدم مصطلح "السياسة الشرعية " في الأزمنة العربية الحديثة، وقد نبّهَنا لمصدره في الاستخدام في الفقرة رقم ٣٤ من كتابه: "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"، ففي مقدمته للكتاب والتي اقتدى فيها بابن خلدون في المقدمة المشهورة، توسّع في استخدام فكرة **المصالح**، وكان هدفه من وراء ذلك الاحتجاج لضرورات التجديد السياسي، وإقامة التنظيمات، أو المؤسسات، شأن الدول الأوروبية الحديثة التي عرض لتجاربها بالتفصيل في كتابه الضخم. قال خير الدين إنّ الشريعة الإسلامية كافلةٌ لمصالح الدارين، والتنظيم أساسٌ متينٌ لإقامة نظام الدنيا[2]؛

---

(١) إحياء علوم الدين للغزالي (١/ ١٣).

(٢) قارن بين:

Richard Repp, The Mufti of Istanbul, 1989, PP. (191-187); Haim Gerber: Qanun and Shari'a in the Ottoman Context; in: Islamic Law (ed. R. Repp), Vol. II, (153-173).

ولذلك ساءه أن يرى بعض علماء الدين – الموكول لأمانتهم مراعاة أحوال الوقت في تنزيل الأحكام – معرضين عن استكشاف الحوادث الداخلية، وأذهانُهُم عن معرفة الأمور الخارجية خليّة.

ومسألةُ الاعتبار – أي: قياس الحال على الحال – مقولةٌ خلدونيةٌ بارزة، لكنّ خير الدين يطلب من علماء الدين دعم التنظيمات الحديثة **لسببين؛ لأنّ الشريعة** كافلةٌ لمصالح الدارين، فإنْ لم يقوموا بالاهتمام بالشأن الدنيوي أخلُّوا بركنٍ من الركنين فيُفضي ذلك إلى اختلال نظام الدين أيضًا، وأما السبب الثاني فهوأنّ التقدم الأوروبي – الذي طما سيلُهُ في الأرض – يتطلب اهتمام الجميع بدفع السيل، ومن ضمنهم النخب السياسية والدينية.

والوسيلةُ لهذا الاهتمام ذات شقين أيضًا: القول باقتباس ما يوافق الشريعة الإسلامية من محاسن التقدم الأوروبي، والدعوةُ لذلك بين عوامّ المسلمين الذين ما يزالون يشدّدون الإنكارَ على من يستحسن شيئًا لدى غير المسلمين.

إنّ على علماء الإسلام في نظر خير الدين أنّ يقتنعوا أنّ تحقيق المصالح المستجدة التي صارت ضروريةً لتحسين أحوال المسلمين – ومنها التنظيمات – هي من مقاصد الشريعة ومستحسَناتها. وهكذا فإنّ هناك ضرورةً للتعاون بين رجال الدين ورجال السياسة.

وفي الفقرة رقم ٣٤ السالفة الذكر في مقدمة **أقوم المسالك** ذكر خير الدين أخيرًا المصدر الفقهي الذي اعتمده في مطالبته لعلماء الدين التونسيين بالمشاركة في عمليات النهوض والتجديد، وهو: رسالة بيرم الأول (١٧١٨-١٧٩٩م) في السياسة الشرعية، وهو يسميه أستاذ المشايخ الحنفية، ومحطّ رحال الإفتاء بالديار التونسية. وقد عرَّف فيها" السياسة" بأنها القيام بالأعمال التي يكون معها حال الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعْهُ الرسول ولا نزل به الوحي[١].

والطريف أنّ المفتي الحنفي لتونس أو شيخ الإسلام في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، يأخذ هذا التعريف **للسياسة** عن الحنبلي ابن قيّم الجوزية (٧٥١هـ) والذي نقله بدوره عن الفقيه الحنبلي الآخر ابن

---

(١) أقوم المسالك في معرفة أحوال المالك لخير الدين التونسي – تمهيد وتحقيق: المنصف الشنوفي (الفقرات من ٤ إلى ٣٣) (ص١، ٢) ١٩٧٢.

عقيل (٥١٣هـ) كما سبق. وما يقصده خير الدين من وراء ذلك الاعتماد على هذا التعريف لشرعنة فكرة السياسة القائمة على المصلحة.

وقد تابع خير الدين الاقتباس من رسالة بيرم في السياسة الشرعية، فذكر فقهاء المالكية مثل ابن الموّاق الأندلسي، والقرافي المصري. وقد عرف خير الدين رسالة بيرم مخطوطةً من ابنه؛ لأنها لم تُطبع حتى العام ١٨٨٦م، بينما نشر خير الدين كتابه عام ١٨٦٧م، وقد ذكر بيرم أنه لخّص عمله من كتاب الإحكام للقرافي، وكتاب الطرق الحكمية لابن القيم، وأضاف إليهما ما وجده في كتب فروع الحنفية، ومن بينها رسائل أخرى في السياسة الشرعية.

(ب) وبالطبع فإنّ كتب المقاصد، وعلى رأسها كتاب الشاطبي المالكي **الموافقات** كانت أصلح للاقتباس منها؛ لكنه فيما يبدو لم يعرف الكتاب، الذي نشرتْه مطبعة الدولة بتونس عام ١٨٨٤م فوجده الشيخ محمد عبده أمامه عندما مرَّ بتونس بعد نفيه في طريقه إلى بيروت وباريس.

إنّ المهمَّ هناك أنّ خير الدين أعطى **السياسة** الشرعية وظيفةً جديدةً ذات ثلاثة مناحي: الدعوة **لاعتبار المصالح العامة**، **والدعوة لإعطاء** رجالات التجديد والتحديث السياسي بذريعة المصلحة، فرصةً وشرعيةً لإقامة نظامٍ سياسيٍّ جديد، **ودعوة علماء الدين للإصلاح** الديني من أجل الإبقاء على نظام الدين من طريق تجديد نظام الدنيا، اعتبارًا بحالة الأوروبيين. وبالطبع أيضًا ما كانت أفكار خير الدين هذه ناجمةً عن معرفة الغرب الأوروبي، وعن معرفة سياسات فقهاء المصالح من الحنفية والمالكية والحنابلة فقط؛ بل كان هناك مصدران آخران: التنظيمات الإصلاحية العثمانية التي كان حكام تونس الأتراك يتابعونها عن كثب، وتجربته هو الشخصية التي كان يقوم بها بتونس بعد أن صار وزيرها الأول. كما صار صدرًا أعظم في الدولة العثمانية فيما بعد.

وعلى أي حال؛ فإنّ مرحلة الرجوع إلى رسائل السياسة الشرعية سُرعان ما انقضت عندما نُشر كتاب الموافقات للشاطبي، فصارت فكرة المصالح الضرورية من خلاله على كل شفةٍ ولسانٍ في أوساط العلماء والمهتمين. وقد صاحبتْ فكرتا السُنَن والمصالح الإمام محمد عبده طوال فترة كهولته، وصارتا ديدنَه في فهم نهوض الأمم وتقدمها، وفي القول بضرورة الإصلاح الديني.

(ج) آخر كتاب نعرفه في **السياسة الشرعية** على الطريقة القديمة، بعد سيطرة فقه المصالح وفقه المقاصد ثم فقه تطبيق الشريعة هو كتاب الشيخ عبد الرحمن تاج الصادر عام ١٩٥٣ تحت عنوان: "السياسة الشرعية والفقه الإسلامي"[1]. وقد صار الشيخ تاج شيخًا للأزهر بعد ذلك؛ لكنه عندما كتبه بطريقته المدرسية التقليدية، كانت قد جرت في النهر مياهٌ كثيرةٌ وفي مصر على وجه الخصوص. فمنذ العشرينات، أي: منذ أطروحة الأستاذ عبد الرزاق السنهوري عن الخلافة المنشورة بالفرنسية (عام١٩٢٦)[2] سيطر على فقه الدولة في الإسلام - والسياسة الشرعية كما عرفنا عنوانٌ كلاسيكيٌّ لفقه الدولة – اتجاهان؛ الاتجاه القانوني الذي تزعّمه السنهوري ومدرسته، والاتجاه الإحيائي العَقَدي أو اتجاه النظام الكامل.

لقد رأى السنهوري أنه ينبغي الاحتفاظ من الخلافة ونظامها بما يمكن الاحتفاظ به في الأزمنة الحديثة، ورغم أنها من وجهة نظره - وهي وجهة نظر أهل السنة - قائمةٌ على الوحدات الثلاث؛ وحدة الأمة، ووحدة الدار، ووحدة السلطة، وأساسُها الاختيار وإرادة الأمة، فإنه ما رأى ضرورة استعادتها بحذافيرها؛ لأنّ كلَّ نظامٍ سياسيٍ قائم على إرادة الأمة واختيارها الحر هو نظامٌ إسلامي أيًا كان اسمه وعنوانه؛ ولذلك فإنّ النظام الدستوريَّ المصريَّ القائم سليمٌ من الناحية الإسلامية.

أما المؤسسة التاريخية فيمكن تطويرها وتحويلُها إلى عصبة أُممٍ إسلامية مثل عصبة الأُمم التي كانت قائمةً وقتها؛ بيد أنّ المناط الأساسيَّ لشرعية الخلافة أو أي نظام سياسي آخر بعد إرادة الأمة إنما هو قيامُهُ على الشريعة، التي يقيم عليها السنهوري مسألتين؛ السيادة، ومرجعية الشريعة أو حكمها.

والسنهوري يعترف بأنّ تطبيق الشريعة - بحيث تصبح مثل حكم القانون في فرنسا - تحتاج إلى جهود جبّارة لجهتين؛ التجديد الكبير باتجاه الملاءمة، وتقنين الفقه أو الشريعة المجدَّدة أو المتجددة. وهو يستدلُّ على إمكان ذلك رغم صعوبته بأحكام الأحوال الشخصية التي ما تزال سائدةً بحسب الشريعة أو الفقه الحنفي، دونما كبير اعتراض من أحد.

---

(١) رسالة في السياسة الشرعية لمحمد بن حسين بيرم (بيرم الأول) - تحقيق وتعليق: محمد الصالح العسلي؛ وفقه المقاصد والسياسة الشرعية (التأسيس والتوظيفات الحديثة) لرضوان السيد (ص١٢١ – ١٣٣).

(٢) السياسة الشرعية والفقه الإسلامي للشيخ عبد الرحمن تاج.

ثم إنه إلى جانب التجديد النهضوي والتقنين، هناك مشكلة غير المسلمين بداخل المجتمعات الإسلامية؛ إذ يجب أن تتأسس المواطنة في الدولة الحديثة على المساواة، ولا بد من تطوير الفقه لهذه الجهة أيضًا. لماذا أُطيلُ في شرح وجهة نظر السنهوري؟ لأنه طرح فكرتين خطيرتين؛ فكرة قيام الشرعية في النظام السياسي بعد الإرادة الشعبية أو معها على الشريعة، وفكرة تقنين الشريعة بما يتلاءم مع مستجدات القوانين والأحوال. وبالطبع فإنّ هذا التأسيس ساد لدى السنهوري وتلامذته في مصر والبلدان العربية التي كتب أو أسهم في اشتراع قوانينها المدنية مع استخدام تكتيك الملاءمة أو الاستدخال بين المتوارَث المقنَّن والحديث المستفاد.

لقد سمَّيت المدرسة السنهورية في فهم الحكم في الإسلام، مدرسة حكم الشريعة المتحولة إلى قانون أو مدرسة تقنين الشريعة، وهو اتجاهٌ يقول بإمكانيات التواصل والتلاؤم بين الشريعة أو الفقه المقنَّن والقانون الوضعي أو المدني.

أمّا الاتجاه الآخر، والذي أقام الشرعية على الشريعة أيضًا فسميتُه الاتجاه الإحيائي العَقَدي، وهو الاتجاه الذي مضى لإحقاق الشرعية للدولة والنظام من خلال التمايُز أو القطيعة مع الأنظمة السياسية والقانونية الحديثة. وقد ظهر هذا الاتجاه لدى الأستاذ عبد القادر عودة في كتبه الثلاثة: التشريع الجنائي الإسلامي مقارَنًا بالقانون الوضعي؛ والإسلام وأوضاعنا السياسية؛ والإسلام وأوضاعُنا القانونية. وقد كان سهلًا بعد قطائع القطيعة أن تبزُغَ عقائدية النظام الكامل بسائر أنظمته شبه المعصومة في الاجتماع والاقتصاد والسياسة، ومن المودودي إلى سيد قطب، وذروتُه أو عنوانه الحاكمية وقاعدتُه تطبيق الشريعة المتحولة إلى قانون.

الأستاذ توفيق الشاوي الذي علّق على ترجمة كتاب السنهوري عن الخلافة تعليقاتٍ كثيفة يقول في أحد التعليقات: إنه لا يقبل من السنهوري القول بشرعية الخلافة الناقصة أو النظام السياسي الناقص لعللٍ قادحة مثل التغلُّب أو مخالفة الشريعة.. إلخ. وبالفعل فإنّ الأستاذ الشاوي هو من شخصيات زمن النظام الكامل.

والذي أُلاحظُهُ على تطورات المدرسة القانونية التلاؤمية ما بعد السنهوري، أنها في معظم نتاجاتها جرى افتراسُها من جانب عقائديي زمن القطيعة والنظام الكامل! وعندي ملاحظتان أختم بهما هذه الدراسة في مقولة السياسة الشرعية ومآلاتها في الأزمنة الحديثة:-

أولى الملاحظتين/ أنّ الشيخ عبد الرحمن تاج أحسَّ بشكلٍ من الأشكال بمتغيرات المشهد الفقهي المصري، وأراد الاحتجاج على ذلك كما يبدو في فصله الصغير بالكتاب عن السياسة الشرعية والسياسة الوضعية[1]. لكنّ احتجاجه كان خافتًا، وعاد للوقوع في تفاصيل المشهد الفقهي الغابر وإشكالياته كما عرضه ابن القيم في الطرق الحكمية وأعلام أو إعلام الموقعين.

وكيف كان يستطيع غير ذلك، وقد أقبل زملاؤه من أساتذة الفقه بالأزهر وخارجه، وأساتذة القانون للكتابة في نظام الحكم أو نظام الدولة في الإسلام. وما عادت تلك المؤلفات تهتم بالتاريخ، بل بالقوننة من جهة أو العقدنة من جهة أُخرى؛ إلى أن استخدمت العقدنةُ القوننة ثم افترستها.

أما عودة السياسة الشرعية إلى عناوين كتب نظام الحكم في العقود الأخيرة وبالطريقة الجديدة القاطعة فيعود لأمرين؛ نشوء علاقة وثيقة بين الإحيائيتين الإسلاميتين المسيطرتين الإخوانية والسلفية، ومن المعروف أنّ الإحيائية السلفية تفضّل عنوان السياسة الشرعية لنظام الحكم، تبعًا لتراثها. **والأمر الثاني** أو **السبب الثاني:** إيثار بعض المؤلفين العقائدين لهذا العنوان على سبيل الاحتجاج والمقابلة بين السياسات العلمانية والسياسة الشرعية[2].

---

(١) الذي بين أيدينا من كتاب السنهوري بالعربية ترجمة مجتزأة عليها تعليقات كثيفة للأستاذ توفيق الشاوي. منشورات الحلبي الحقوقية ٢٠٠٨. والعنوان الذي اختاره المترجم والمعلق للأطروحة: فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية. ولننظر في قراءةٍ نقديةٍ لعمليات "تقنين الشريعة": ما هي الشريعة؟ لوائل حلاّق – ترجمة: طاهرة عامر وطارق عثمان (ص١٨–٥١)؛ والدولة المستحيلة لوائل حلاق – مترجم ٢٠١٣؛ حيث يحظى مفهوم الشريعة بمناقشاتٍ ضافية. وقارن أيضًا:

Wael B. Hallak; Shari'a, Theory, Practice, Transformations. Cambridge Uni. Press. 2009. PP. (355-499).

(٢) السياسة الشرعية والفقه الإسلامي (ص٩ – ٢١).

وثانية الملاحظتين/ أنّ إمام الحرمين الجويني في **غياث الأُمم** كان يعبّر عن تأزم نظام الخلافة بظهور إمارات الاستيلاء والسلطنات بتخيُّل فَرَضيةٍ مستحيلة: أنْ تخلو الأمة من إمامٍ يتّسم بالكفاية والشوكة، وأن تخلو من الفقهاء المجتهدين الذين يحفظون عليها انتظام شأنها الديني أيضًا.

أما اليوم.. فإنّ الأمة تَغَصُّ بمدّعي الإمامة من ذوي الشوكة والسكّين، كما تغصُّ بفقهاء الفضائيات والميليشيات[1].

أمّا الغائب الأكبر عن المشهد فهو **الجماعة والأمة** والتي كانت الإدارة الصالحة والعادلة لشئونهما السياسية هي الهمُّ الأكبر لسياسيي وفقهاء السياسة الشرعية. فيا للعرب ويا للإسلام!

*****

(١) هناك عشرات المؤلفات والأُطروحات ومئات المقالات التي تتناول موضوع نظام الحكم في الإسلام، وتذكر عَرَضًا أحيانًا السياسة الشرعية باعتبارها عنوانًا للنظام الجديد إيهامًا بالاستمرارية؛ والاجتهاد الفقهي المعاصر في السياسة الشرعية لحبيبة أبو زيد. حيث تذكر في مقدماتها عشرات الكتب القديمة والحديثة تحت أسماء وعناوين مرحلة ما بعد عبد الرحمن تاج، ثم تعقد فصلًا في أسباب فقر الفقه السياسي الإسلامي (!) الذي يسمه السنهوري: "القانون العام". وقارن برؤيةٍ أخرى نقدية لمسألة السياسة الشرعية في: دراسات في السياسة الشرعية لأحمد مبارك البغدادي؛ و فقه السياسة الشرعية بين النصوص والمقاصد لنور الدين الخادمي. ولعلَّ أكثر من كتب في ذلك من المعاصرين العلاّمة الشيخ يوسف القرضاوي؛ والسياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها؛ والدين والسياسة (تأصيل وردّ شبهات)؛ ومن فقه الدولة في الإسلام. وقد قرأتُ أخيرًا دراسةً لجاسر عودة عنوانها: "الدولة المدنية في ضوء مقاصد الشريعة" صادرة عام ٢٠١٥؛ لكنها ذات اتجاهٍ آخر.

مراجع البحث

(١) الاتجاه السياسي عند ابن حزم لنجاح محسن ١٩٩٩.

(٢) الاجتهاد الفقهي المعاصر في السياسة الشرعية لحبيبة أبو زيد، دار الكتب العلمية – بيروت ٢٠١٠.

(٣) إحصاء العلوم للفارابي.

(٤) إحياء علوم الدين للغزالي.

(٥) الأحكام السلطانية لأبي يعلى.

(٦) الأحكام السلطانية للماوردي.

(٧) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي.

(٨) أدب الدنيا والدين للماوردي.

(٩) آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي.

(١٠) الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام لعبد الرحمن بدوي.

(١١) أعلام الموقعين لابن القيم الحنبلي.

(١٢) الإعلام بمناقب الإسلام للعامري.

(١٣) أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك لخير الدين التونسي - تمهيد وتحقيق: المنصف الشنوفي ١٩٧٢.

(١٤) بين الدين والسياسة للشيخ يوسف القرضاوي.

(١٥) تاريخ الفلسفة السياسية لليو شتراوس وكريسبي – ترجمة: محمود سيد أحمد ٢٠٠٥.

(١٦) تبصرة الحكام لابن فرحون.

(١٧) تحديد السياسة للنووي.

(١٨) تحصيل السعادة.

(١٩) تحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في الملك للطرسوسي - تحقيق ودراسة: رضوان السيد، الطبعة الثانية – ٢٠١٣.

(٢٠) تحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في المُلك للطرسوسي الحنفي، مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي ٢٠١٢.

(٢١) تذييل على بدائع السلك لابن الأزرق – تحقيق: علي سامي النشار.

(٢٢) تسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي، الطبعة الثانية – ٢٠١٣.

(٢٣) التهذيب للأزهري.

(٢٤) الجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحداد.

(٢٥) حاشية ابن عابدين .

(٢٦) الخطط للمقريزي.

(٢٧) دراسات في السياسة الشرعية لأحمد مبارك البغدادي، مكتبة الفلاح - الكويت ١٩٨٧ .

(٢٨) الدولة المدنية في ضوء مقاصد الشريعة لجاسر عودة ٢٠١٥.

(٢٩) الدولة المستحيلة لوائل حلاّق - مترجم ٢٠١٣.

(٣٠) الدين والدولة في الإسلام (إشكالية الوعي التاريخي) - الجماعة والمجتمع والدولة، بيروت ٢٠١١.

(٣١) الذريعة إلى مكارم الشريعة للراغب الأصفهاني.

(٣٢) رسائل إخوان الصفا، الرسالة التاسعة والعشرون.

(٣٣) رسالة الحسبة لابن تيمية.

(٣٤) رسالة في السياسة الشرعية لمحمد بن حسين بيرم (بيرم الأول) - تحقيق وتعليق: محمد الصالح العسلي، مركز جمعة الماجد بدبي ٢٠٠٢.

(٣٥) سراج الملوك للطرطوشي.

(٣٦) السياسة الشرعية لعبد الغني مستو.

(٣٧) السياسة المنحول المنسوب لأرسطو (سر الأسرار).

(٣٨) السياسة المدنية.

(٣٩) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية لابن تيمية، وزارة الأوقاف بالمملكة العربية السعودية ١٤١٨هـ.
(٤٠) السياسة الشرعية والفقه الإسلامي للشيخ عبد الرحمن تاج، الطبعة الأولى - ١٩٥٣.
(٤١) شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال لعز الدين بن عبد السلام.
(٤٢) شذرات من كتاب السياسة لابن حزم محمد إبراهيم الكتاني.
(٤٣) شرح تنقيح الفصول للقرافي المالكي.
(٤٤) شرح صحيح مسلم للنووي.
(٤٥) صحيح البخاري.
(٤٦) صحيح مسلم.
(٤٧) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن قيم الجوزية.
(٤٨) غياث الأُمم للجويني.
(٤٩) فتح الباري لابن حجر.
(٥٠) فتح القدير لابن الهمام الحنفي .
(٥١) فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية للسنهوري - ترجمة مجتزأة عليها تعليقات كثيفة للأستاذ توفيق الشاوي، منشورات الحلبي ٢٠٠٨.
(٥٢) فقه السياسة الشرعية بين النصوص والمقاصد لنور الدين الخادمي ١٩٩٨.
(٥٣) فقه المقاصد والسياسة الشرعية (التأسيس والتوظيفات الحديثة) لرضوان السيد، مجلة التفاهم العمانية ٢٠١١.
(٥٤) الفقه والسياسة في التجربة الإسلامية الوسيطة، مجلة التسامح.
(٥٥) في الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن قيم الجوزية (٧٥١هـ).
(٥٦) قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي، الطبعة الثالثة – ٢٠١٣.
(٥٧) كتابي: الجماعة والمجتمع والدولة ٢٠١٣.

(٥٨) لسان العرب لابن منظور.

(٥٩) ما هي الشريعة؟ لوائل حلاّق – ترجمة: طاهرة عامر وطارق عثمان، مركز نماء للبحوث والدراسات ٢٠١٦

(٦٠) مجلة التفاهم العُمانية (عدد ٣٨) ٢٠١٢.

(٦١) المدخل إلى السياسة الشرعية لعبد العال أحمد عطوة.

(٦٢) مصادر التراث السياسي الإسلامي لنصر عارف.

(٦٣) المصباح المضيء في خلافة المستضيء لابن الجوزي.

(٦٤) معجم العين للخليل بن أحمد (١٧٠هـ/ ٦٨٦م).

(٦٥) مقاصد الشريعة والمدخل القيمي والأخلاقي (النظرية السياسية والاجتماعية) لرضوان السيد، مداخل مشابهة في الجمهرة لابن دريد.

(٦٦) مقدمة ابن خلدون.

(٦٧) المنهج المسلوك في سياسة الملوك للشيزري.

(٦٨) الموافقات للشاطبي – نشره: عبد الله دراز، (٤أجزاء) ١٩٧٨.

(٦٩) Ann Lambton: Islamic Mirrors for Princes; in Le Persia del Medievo, Rome 1971;

(٧٠) Haim Gerber: Qanun and Shari'a in the Ottoman Context; in: Islamic Law (ed. R. Repp), Vol.

(٧١) Heribert Busse, Calif und Grosskönig, Beirut, 1979.

(٧٢) ID, State and Government in Medieval Islam 1981.

(٧٣) Johansen, Baber: " Signs as Evidence: The doctrine of Ibn Taymiyya (d. 1328) and Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 1351) on Proof" ILS 9.2 (2002).

(٧٤) Manfred Brocker: Geshichte des politischen Denkens, 2007 .

(٧٥) Ovamir Anjom: Politics, Law and Community, the Taymiyyan Moment 2012.

(٧٦) Richard Repp, The Mufti of Istanbul, 1989

(٧٧) Wael B. Hallak; Shari'a, Theory, Practice, Transformations. Cambridge Uni. Press. 2009.

البحث الثاني

المدخل التقعيدي لتجديد التراث العقدي والكلامي

د/ عبد الصمد بوذياب

(دكتوراه في العقيدة والفكر) من جامعة القرويين

كلية أصول الدين - المملكة المغربية - تطوان

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد النبي الآمين، وعلى آله وصحابته أجمعين، وشكر الله المنظمين لهذا المؤتمر المبارك والمشرفين عليه.. آمين.

وبعد؛ إن ما تعانيه الأمة الإسلامية من خلاف عقدي عنيف بين مذاهب أهل السنة والجماعة، وبينها وبين غيرها من الفرق الإسلامية، وما ينتج عنه من تفسيق وتبديع وتكفير واقتتال باسم العقيدة، وبسبب التعصب المذهبي والطائفي؛ يستوجب علينا إثارة أسئلة مستعجلة حول التراث العقدي والكلامي.. من قبيل:

١. لماذا كل هذا التعصب والغلو بين أتباع المذاهب العقدية في مسائل فرعية جزئية؟

٢. كيف تحولت العقيدة التي يفترض فيها أن تكون عامل توحيد إلى عامل تفرقة؟

٣. هل السبب يعود إلى التعامل مع العقيدة من المدخل الكلامي الفلسفي.. أم من المدخل الحرفي النصي الظاهري؟

٤. أليس للتجزيء وكثرة التفريع أثر في ذلك الخلاف وما يترتب عنه؟

٥. أليس هناك خلط بين العقيدة وعلم العقيدة وتاريخ مذاهبها من جهة.. وبين الكليات والجزئيات والأصول والفروع العقدية من جهة أخرى؟

٦. هل يمكن للتقعيد العقدي وسبك الجزئيات ضمن الكليات.. أن يسهم في تجاوز هذه الإشكالات؟

٧. لماذا لا توجد مؤلفات ومصنفات في القواعد العقدية – بالمعنى الاصطلاحي للقاعدة – على غرار مؤلفات القواعد الفقهية والأصولية والمقاصدية وقواعد التصوف وغيرها؟

هذه الإشكالات ومثيلاتها تحتم على الباحثين والمهتمين بالعقيدة وعلم الكلام؛ إعطاءها العناية اللازمة من البحث والدراسة تأليفًا وتدريسًا.. بما يسهم في الإجابة عنها أو بعضها على الأقل، وإلا فالمعاناة التي عاشتها الأمة وتعيشها ستطول، وسيستمر التكفير والتفسيق والتبديع والاقتتال المذهبي بين مكوناتها؛

إذ "ما أصاب المسلمين مما أصابهم من تخالف ومن تشاجر، ومن هذا الاضطراب الذي أصابهم في وجودهم؛ إلا بسبب الاختلافات التي أصابتهم في تفهم العقيدة الإسلامية" كما يقول العلامة علال الفاسي رحمه الله[1].

إن الدعوات التي نسمعها كثيرًا والداعية إلى تجديد في الفهم للعلوم الشرعية والتعامل معها ستبقى مجردَ وهم إذا لم يتم البدء بالإجابة عن الأسئلة السابقة ومثيلاتها، المرتبطة بمجال التراث العقدي والكلامي؛ لأن "السير نحو الوحدة الإسلامية متوقف قبل كل شيء على تصحيح الأوضاع فيما يرجع للعقيدة الإسلامية"[2].

وسأحاول من خلال هذه الورقة البحثية أن أقدم إجابة مقترحة عن تلك الإشكالات أخالها موفية بالغرض إن شاء الله. وقد قسمت الورقة إلى محورين: الأول عن أهمية التقعيد العقدي ومعناه.. والثاني عن نماذج تقعيدية للمسائل العقدية وعلم الكلام.

*****

المحور الأول

التقعيد العقدي: الأهمية والماهية والاستمداد والامتداد

إن أهمية التقعيد العقدي الذي أقرحه كمدخل لتجديد التراث العقدي والكلامي، يُبعد العقيدة عن الإغراق في التجزيء، ويقي طلابها والدارسين لها وأتباع مذاهبها، تبادل تهم التفسيق والتبديع والتكفير، من خلال تقديم العقيدة في قواعدَ كليةٍ سهلةِ المعنى واضحة المبنى، بعيدًا عن الإغراق الكلامي في التفلسف والرمزية، الذي توقع مواضعه المبتدئين وغيرَ المختصين في التشويش الفكري والتلبيس العقلي ويجعل العقيدة علم نخبوي، وبعيدًا – أيضًا – عما يُقَدَّم في المنهج الأثري النصي من تلقين لمسائل العقيدة

(١) نحو وحدة إسلامية لعلال الفاسي (ص١٠).

(٢) المرجع السابق (ص١٠ – ١١).

متناثرة دون تمييز بين كلياتها وجزئياتها وبين القطعي والظني منها، حتى أضحت العقيدة - التي يفترض فيها أن تكون محل اتفاق – مجالًا واسعًا لتقاذف تهم التبديع والتفسيق والتكفير، فصار "الحنبلي يكفر الأشعري زاعمًا أنه كذّب الرسول في إثبات الفوق لله تعالى وفي الاستواء على العرش، والأشعري يكفره زاعمًا أنه مشبّه وكذّب الرسول في أنه ليس كمثله شيء، والأشعري يكفر المعتزلي زاعمًا أنه كذّب الرسول في جواز رؤية الله تعالى وفي إثبات العلم والقدرة والصفات له، والمعتزلي يكفر الأشعري زاعمًا أن إثبات الصفات تكثير للقدماء وتكذيب للرسول في التوحيد" كما يقول الإمام الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ[1].

رغم هذه الأهمية ورغم تقعيد العلوم الشرعية كلها، ورغم أن التأليف في العقيدة والكتابة فيها - نظمًا ونثرًا – حظي بالعناية منذ القدم؛ إلا أن جانب التقعيد لم يكن له نصيب من ذلك الاهتمام، باستثناء ما كتب في مواضع جزئية، كقواعد الأسماء والصفات وغيرها من البحوث والكتابات المشابهة التي لا يمكن عد أي منها ضمن التقعيد العقدي؛ لعدم تفريقها بين ما يمكن تسميته قاعدة كلية تشمل مسائل كثيرة لتقريب أوجه الخلاف فيها، وبين ما هو ضابط جزئي يخص بابًا معينًا أو مسائل بعينها، بالإضافة إلى التعصب لمذهب محدد في فهم النص العقدي، كمعاني بعض الأسماء والصفات، مما يبقي الإشكال قائما وآثار الخلاف مستمرًا[2].

فهذه الكتابات ومن على شاكلتها لا تدخل ضمن مجال التقعيد العقدي، وإن سميت بما يوحي بذلك، وإنما يقال عنها ما قيل عن "القواعد العقدية" للإمام الغزالي الذي وإن عنون بالقواعد؛ فمواضعه لا تختلف عن المباحث العقدية في كل الكتب والمؤلفات العقدية والكلامية الأخرى.

إن غياب التأليف في التقعيد العقدي بالمعنى الاصطلاحي جعل بعض العلماء والكتاب -كالدكتور حسن الشافعي- يستغرب ذلك ويقول: "لقد كان وما زال يبدو لي غريبًا، أن ينشأ علم (القواعد الفقهية) ويزدهر وينضج غير بعيد من الدراسات الكلامية، وتعجز هذه الأخيرة عن الإفادة منه، وإقامة فرع مماثل

---

(١) فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة – ضمن مجموعة رسائل الغزالي – ت ياسر سليمان أبو شاذي (ص٢٧١).

(٢) من ذلك: القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى للشيخ بن العثيمين :؛ والقواعد الكلية للأسماء والصفات عند السلف لعبد الله البريكان.

(للقواعد الشرعية الاعتقادية) فى إطارها"[1]. رغم أن علماء العقيدة – كما يضيف – "يعتبرون علمهم رئيس العلوم الشرعية أو العلم الأعلى بينها، الذى تستمد منه سائر العلوم أسسها ومسلماتها، وتحيل إليه عقدها ومشكلاتها"[2].

مفهوم التقعيد العقدي:

لن أطيل الكلام في التعريفات اللغوية للقاعدة وللعقيدة واشتقاقاتها؛ لأن ذلك معروف مشهور يمكن الرجوع إليه في المعاجم والمظان اللغوية المعروفة، وسأكتفي هنا بالتعريف الاصطلاحي للقاعدة العقدية إن شاء الله تعالى.

إن القاعدة العقدية – ما سلف القول – لم تحض من حيث التعريف بالاهتمام تبعًا لعدم الاهتمام بموضوع التقعيد العقدي بشكل عام، اللهم بعض الإشارات والمحاولات لبعض المعاصرين للقاعدة العقدية بأنها: "قضية عقدية كلية منطبقة على مسائل أكثر من باب"[3]، إلا أن التعريف الأخير اكتفى فقط بإضافته كلمة: "عقدية" للتعريف العام للقاعدة، مما جعل هذا التعريف غير مانع لدخول الظن الذي يخالف ماهية العقيدة القائمة على اليقين والقطع.

لذلك لا بد من زيادة في التعريف كما يلي: "قضية عقدية كلية يقينية منطبقة على جزئيات عقدية كثيرة"؛ لإخراج الأحكام الظنية التي تقبل في الشريعة لا في العقيدة.

امتدادات القاعدة العقدية وعلاقتها بقواعد العلوم الشرعية الأخرى:

تَتَداخل القاعدة العقدية مع غيرها كما تتداخل تلك القواعد مع بعضها وغيرها، فتشترك القاعدة العقدية مع القاعدة الفقهية في كونهما مستنبطتين – معًا – من النص الشرعي ويستمدان مشروعيتهما من المصادر نفسها تقريبًا، غير أنهما تفترقان باعتبار موضوعهما، فالقاعدة العقدية متعلقة بأصول الدين وفقهه الأكبر، والقاعد الفقهية متعلقة بفروع الدين وفقهه الأصغر.

---

(١) المدخل إلى دراسة علم الكلام لحسن الشافعى (ص١٣٤).

(٢) المرجع نفسه.

(٣) القواعد العقدية عند أهل السنة والجماعة (دراسة تأصيلية) – بحث للدكتوراه لعادل بن عبد الغفور (ص٦٢).

أما القاعدة الأصولية فهي أشد ارتباطًا من غيرها بالقواعد العقدية، فهناك طائفة من القواعد الكلامية قد تغلغلت في علم أصول الفقه، وأضحت حاضرة في أغلب المؤلفات الأصولية كقاعدة "الحسن والقبح" وغيرها، فهي قاعدة عقدية باعتبار تعلقها بالحسن والقبح المتعلق بأفعال الله تعالى، وأصولية باعتبار آخر وهو علاقتها بمباحث الحكم الشرعي(1)، قال الإمام التفتزاني رَحِمَهُ اللَّهُ عن مسألة الحسن والقبح: إنها "من أمهات مسائل أصول الفقه؛ ومن أمهات مباحث المعقول، والمنقول"(2).

أما القاعدة المقاصدية(3): فالفرق بينهما يكمن في كون القاعدة العقدية بيان لحكم شرعي عقلي كلي تتفرع عنه كثير من الأحكام الجزئية، وأما القاعدة المقاصدية فهي بيان للحكمة التي توخاها الشارع من أصل تشريع الحكم، فالقاعدة تعبيرًا عن الحكم الكلي، والمقاصد تعبير عن الحكمة والغاية(4)، مصادر القواعد العقدية.

تستمد القاعدة العقدية وتستنبط من القرآن والسنة ومن مصادر التراث العلمي للأمة:

أولًا/ القرآن الكريم:

اشتمل القرآن الكريم على عدد كبير من الآيات التي يمكن التوسل بها للتأصيل لقواعد العقيدة والتعقيد العقدي؛ منها قوله تعالى:

- ﴿يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥].
- ﴿وَإِبۡرَٰهِيمَ ٱلَّذِي وَفَّىٰٓ ۝٣٧ أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰ﴾ [النجم:٣٧، ٣٨].
- ﴿أَوَلَيۡسَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخۡلُقَ مِثۡلَهُمۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلۡخَلَّٰقُ ٱلۡعَلِيمُ﴾ [يس: ٨١].

(١) نظرية التقعيد الأصولي لأيمن البدارين (ص٤٣٧)؛ والمسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين لمحمد العروسي (ص٧٣).

(٢) شرح التلويح على التوضيح للتفتازاني (١/ ٣٣٠).

(٣) عرفها الكيلاني بقوله: «ما يعبر به عن معنى عام، مستفاد من أدلة الشريعة المختلفة، اتجهت إرادة الشارع إلى إقامته من خلال ما بني عليه من أحكام». قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي للكيلاني (ص٥٥).

(٤) المرجع السابق (ص٦٨).

- ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ وَكِيلٞ﴾ [الزمر:٦٢]

فهذه الآيات ومثيلاتها بمثابة قواعد عقدية يمكن الاقتباس منها في صياغة مجموعة من القواعد العقدية الضابطة لجزئيات كثيرة في المسائل المشابهة.

ثانيًا/ السنة النبوية:

تعتبر السنة النبوية المصدر الثاني للقواعد العقدية؛ حيث وردت فيها أحاديث جامعة تصلح أن تكون قواعد عقدية أو تؤصل لها على الأقل، من ذلك قول النبي ﷺ:

- «**كل ميسر لما خلق له**»[1].
- «**لا تخيروا بين الأنبياء**»[2].
- «**إن الله خلق كل صانع وصنعته**»[3].
- «**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**»[4].
- «**من مات لا يشرك بالله شيئًا دخل الجنة، ومن مات يشرك بالله شيئًا دخل النار**»[5].

بالإضافة إلى ما ورد عن الصحابة:

الذين حفظوا رضي الله عنهم نصوص الكتاب والسنة، وفهموا معانيهما، واستوعبوا غايتهما ومقاصدهما، فاستنبطوا منهما قواعد كلية وضوابط عامة جعلوها أصولًا للعقيدة الإسلامية، من ذلك:

- قول سيدنا عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «من جحد بآية جحد به كله»[6].

كما جرى على ألسنة التابعين وأئمة الذاهب الإسلامية قواعد عقدية عامة كقولهم:

---

(١) رواه مسلم في صحيحه – باب: كيفية خلق الآدمي في بطن أمه (رقم٢٦٤٩).

(٢) رواه البخاري في صحيحه – كتاب: الخصومات، باب: ما يذكر في الأشخاص والخصومة (رقم٢٤١٢).

(٣) رواه البخاري في خلق أفعال العباد – باب: أفعال العباد (ص٤٦) تحقيق: عبد الرحمن عميرة.

(٤) رواه الإمام أحمد في مسنده – مسند أنس (رقم١٣٢٢٢) (٢٠/ ٤٣٩) تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، إشراف: د/ عبد الله التركي.

(٥) رواه مسلم في صحيحه – كتاب: الإيمان، باب: من مات لا يشرك بالله شيئًا دخل الجنة، ومن مات مشركًا دخل النار (رقم٩٣) (١/ ٩٤).

(٦) جامع البيان في تأويل القرآن لابن جرير الطبري – ت أحمد شاكر (١/ ٢٨).

- «إن القرآن كلام الله ليس بمخلوق»[1].

- قول الإمام أبي حنيفة (ت١٥٠هـ) رحمه الله: «ولا نكفر مسلمًا بذنب من الذنوب وإن كانت كبيرة إذا لم يستحلها»[2].

- قول الإمام مالك (ت١٧٩هـ) رحمه الله: «لا تكفروا أهل التوحيد بذنب»[3].

ثالثًا/ كتب العقيدة وعلم الكلام:

لا تخلوا كتب العقيدة وعلم الكلام من قواعد عقدية وردت – عرضًا – في سياقات مختلفة، ومن هذه الكتب:

- العقيدة الطحاوية: للإمام أبي جعفر الطحاوي الحنفي (ت٣٢١هـ) رحمه الله، فقد اشتمل كتابه هذا على كثير من القواعد العقدية ومن ذلك قوله: «ومن وصف الله بمعنى من معاني البشر فقد كفر»[4].

- رسالة إلى أهل الثغر: للإمام أبي الحسن الأشعري رحمه الله ومن جملتها قوله: «وأجمعوا على أنه عز وجل غير مشبه لشيء من العالم». وقوله: «وأجمعوا على أن صفته عز وجل لا تشبه صفات المحدثين، كما أن نفسه لا تشبه أنفس المخلوقين»[5].

رابعًا/ كتب القواعد الفقهية والأصولية:

لم تخل كتب "القواعد الفقهية" من قواعد اعتقادية بسبب العلاقة الوثيقة بين الأحكام العلمية والعملية من ناحية، وبين علم الكلام وأصول الفقه من ناحية أخرى[6]، وقد ذكر الإمام تاج الدين السبكي رحمه الله بعضًا منها في كتابه "الأشباه والنظائر"؛ منها:

- «الاعتبار في الأعمال بالخواتيم خلافا للمعتزلة».

---

(١) الاعتقاد والهداية للبيهقي – تحقيق: عبد الله المنشاوي (ص١٠٥).

(٢) الفقه الأكبر (ص٤٣).

(٣) البيان والتحصيل لابن رشد الجد – ت محمد حجي وآخرون (١٨/ ٥٨٦).

(٤) العقيدة الطحاوية بشرح وتعليق: الشيخ ناصر الدين الألباني – إعداد وتقديم: زهير الشاوس (ص١١).

(٥) رسالة أبي الحسن الأشعري لأهل الثغر – ت عبد الله شاكر محمد الجنيدي (ص١١٧، ١١٩، ١٢٢).

(٦) الدكتور حسن الشافعي – مجلة المسلم المعاصر (العدد١٠٧).

- «وصف الحسن والقبح شرعي لا عقلي خلافًا للمعتزلة»[1].

كما أورد ضمن كتابه المشهور "جمع الجوامع" بعضا منها أيضًا كقوله:

- «وشكر المنعم واجب بالشرع لا بالعقل».
- «ولا حكم قبل الشرع بل الأمر موقوف إلى وروده وحكمت المعتزلة العقل»[2].

إلا أن كل ذلك ورد عرضًا وتبعًا لا أصلًا واستقلالًا؛ مما يُبقى الحاجة للتأليف في التقعيد العقدي وقواعد العقيدة قائمة.

*****

المحور الثاني

نماذج تطبيقية لقواعد عقدية

بناء على ما سبق؛ وانطلاقًا من التعريف السابق للقاعدة العقدية وأنها "قضية عقدية كلية منطبقة على مسائل أكثر من باب"؛ نقف مع بعض القواعد العقدية ونقوم بتطبيقها على عدد من الجزئيات العقدية والكلامية التي يكثر حولها الخلاف وتبادل التهم؛ من هذه القواعد:

الأنموذج الأول/ قاعدة عدم التكفير بالذنب:

من المواضيع التي سببت ولا تزال مشاكل للأمة عبر تاريخها مسألة التكفير بالأعمال والذنوب لاسيما الكبائر منها؛ ذلك أن النظر إليها يتم بشكل جزئي انطلاقًا من أدلة جزئية، ولو جمعت هذه الأدلة واستنبط منها دليل كلي يكون قاعدة حاكمة لزال الإشكال أو خف على أقل تقدير؛ ولذلك نقترح أن تتم معالجة كل ما يتعلق بالتكفير بالأعمال بالذنوب وفق قاعدة عقدية كلية كما يلي:

أولًا/ نص القاعدة: "كل صاحب كبيرة في مشيئة الله".

ثانيًا/ مفهوم القاعدة:

---

(١) الأشباه والنظائر لابن السبكي (٢/ ٣)؛ ومجلة المسلم المعاصر (العدد١٠٧).

(٢) جمع الجوامع لابن السبكي – علق عليه: عبد المنعم خليل (ص١٣).

ذهب جماهير علماء الأمة من السلف والخلف من جميع الطوائف إلى انقسام المعاصي إلى صغائر وكبائر، وقد تظاهر على ذلك دلائل من الكتاب والسنة واستعمال سلف الأمة وخلفها قال الإمام الغزالي: «إنكار الفرق بين الصغيرة والكبيرة لا يليق بالفقه وقد فهما من مدارك الشرع»[1].

وإذا كانت الصغائر تغفر بفعل الحسنات بصفة عامة كما قال الله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ ذَٰلِكَ ذِكۡرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ﴾ [هود: ١١٤]؛ فإن الكبائر قد وقع فيها وما يترتب عنها من أقوال ومواقف بين التكفير والحكم على الفاعل بالخلود في النار أو المنزلة بين المنزلتين.. بينما الحال أنه في مشيئة الله كما عند جمهور علماء الإسلام[2].

والقاعدة تعني أن ارتكاب الذنوب والمعاصي لا يخرج من الإيمان أبدًا، وأن أصحاب الكبائر – في الآخرة – هم في مشيئة الله تعالى، إن شاء عذبهم وإن شاء غفر لهم، فمذهب أهل السنة جميعًا في مرتكب الكبيرة أنه لا يخرج من الإيمان بمعاصيه، ولا يخلد في النار في الآخرة، بل هو تحت مشيئة الله إن شاء غفر له بمحض فضله وأدخله الجنة من أول وهلة، وإن شاء عاقبه بقدر ذنبه ثم أدخله الجنة.

ثالثًا/ التأصيل للقاعة:

هذه القاعدة مشروعة بالقرآن الكريم ومجمع على معناها بين أئمة أهل السنة والجماعة.

قال الله سبحانه وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ ءَامِنُواْ بِمَا نَزَّلۡنَا مُصَدِّقٗا لِّمَا مَعَكُم مِّن قَبۡلِ أَن نَّطۡمِسَ وُجُوهٗا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰٓ أَدۡبَارِهَآ أَوۡ نَلۡعَنَهُمۡ كَمَا لَعَنَّآ أَصۡحَٰبَ ٱلسَّبۡتِۚ وَكَانَ أَمۡرُ ٱللَّهِ مَفۡعُولًا﴾ إلى قوله: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: ٤٧– ١١٥].

قد أبانت الآية – كما يقول المفسرون – أن كل صاحب كبيرة ففي مشيئة الله تعالى إن شاء عفا عنه ذنبه، وإن شاء عاقبه عليه، ما لم تكن كبيرته شركًا بالله تعالى[3].

---

(١) شرح صحيح مسلم للنووي (٢/ ٧٤).

(٢) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع – ضبطه وعلق عليه: محمد أمين الضناوي (ص٧٩)؛ والتحرير والتنوير (٥/ ٢٦).

(٣) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٥/ ٢٤٥).

قال الإمام أبو حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ عن مرتكب الكبيرة: «ولا نزيل عنه اسم الإيمان ونسميه مؤمنًا حقيقة، ويجوز أن يكون مؤمنًا فاسقًا غير كافر»[1].

وقال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ «ولا نشهد على أهل القبلة بعمل يعمله بجنة ولا نار، نرجو للصالح ونخاف عليه، ونخاف على المسيء المذنب ونرجو له رحمة الله ... ومن لقيه وقد أقيم عليه حد ذلك الذنب في الدنيا فهو كفارته كما جاء في الخبر عن رسول الله ﷺ، ومن لقيه مصرًا غير تائب من الذنوب التي استوجب بها العقوبة فأمره إلى الله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له»[2].

كما نقل الإمام الأشعري رَحِمَهُ اللَّهُ إجماع الأمة أن العصاة من أهل القبلة مأمورون بسائر الشرائع غير خارجين عن الإيمان بمعاصيهم[3]، وحكى الإمام ابن عساكر (ت٥٧١هـ) بسنده إليه أنه قال لما قرب أجله: «أشهد على أني لا أكفر أحدًا من أهل هذه القبلة؛ لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف العبارات»[4].

وقال الإمام الطحاوي رَحِمَهُ اللَّهُ – أيضًا – عن أهل الكبائر: «وهم في مشيئته وحكمه، إن شاء غفر لهم وعفا عنهم بفضله، وإن شاء عذبهم في النار بعدله، ثم يخرجهم منها برحمته وشفاعة الشافعين من أهل طاعته، ثم يبعثهم إلى جنته»[5].

رابعًا/ تطبيقات القاعدة:

لو كتبت العقيدة وقررت وصنفت على شكل قواعد، ولقنت ودرست في المناهج التعليمية وغيرها، لانجلت لكثير من المخدوعين شبهات التكفيريين من خوارج الماضي والحاضر، وشبه الاعتزال وغيرها من الشبه التي تتخذ من بعض الأدلة والاجتهادات الجزئية ذريعة لتكفير خصومهم وإخراجهم من الملة وادعاء خلودهم في النار، ومن ثم جواز محاربتهم وقتلهم بدعوى كفرهم وخروجهم من الملة.

---

(١) الفقه الأكبر لأبي حنيفة (ص٤٣).

(٢) أصول السنة للإمام أحمد بن حنبل (ص٥٠) مع تغيير طفيف.

(٣) رسالة الأشعري إلى أهل الثغر (ص١٥٦).

(٤) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري (١/ ١٤٩).

(٥) العقيدة الطحاوية (ص٢١، ٢٢).

فالقاعدة – إذًا – هي بمثابة قانون للتعامل مع مرتكبي الكبائر، وبغض النظر عما يمكن أن يطلق على صاحب الكبيرة من أوصاف كالمؤمن العاصي أو المؤمن الفاسق، فإنه يبقى مؤمنًا وداخل دائرة المؤمنين؛ ولذلك أثبت العلماء لأهل الكبائر ما أثبتوه لبقية المسلمين من المغانم والمغارم، وأنفقوا عليهم وصلوا عليهم ودفنوهم في مقابر المسلمين، وترحموا عليهم، ولم يمتنعوا من الدعاء لهم، وسؤال الله العفو عنهم[1].

أما نراه في واقعنا المغاصر من اقتتال واحتراب في الشرق والغرب بين المسلمين وتبرير ذلك عقديا؛ فسببه تقادم أسلوب التناول العقدي لهذه المسائل والقضايا انطلاقًا من الحرفية والإغراق في الجزئية؛ لذلك ونحن نقرأ التراث العقدي والكلامي لا بد من إعادة تصنيفة وترتيبه وفق قواعد محكمة وقوانين عامة واضحة، تسبك تحتها جزئيات وصور مختلفة، ومنها هذه القاعدة.

الأنموذج الثاني/ عدم تقصيد المخالف مالم يقصده:

إن الحكم على أقوال الناس انطلاقًا مما فهم المخالف لا مما قصد المخالف عليه؛ كان له وما يزال أثر كبير في إيقاظ الفتن بين الآمنين، وإلحاق الأذى بالمسلمين، بل وبسقوط دول وقيام أخرى كما وقع للمرابطين مع الموحدين؛ إذ يتخذ "المرتابون في العقائد – عند الضعف عن تأييد مذاهبهم – التكفيرَ سلاحًا والأخذ بلوازم المذاهب، يدفعون بذلك الذين يخشون قوة جدلهم"[2].

وللأسف أسباب ومسبات هذا النوع من الاختلافات مستمرة ما دامت المسائل العقدية والكلامية ينظر إليها من منظور جزئي لا كلي؛ ولذلك نقترح لضبط هذا الباب القاعدة الموالية:

نص القاعدة: الأقوال بمقاصدها.

مفهوم القاعدة: تعني القاعدة أن أقوال الناس مهما ظهر لنا بعدها عن الصواب عقديًا فلا بد أن يراعي فيها ما قصد أصحابها، ولا عبرة بما فهمه الغير منها.

---

(١) العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية للجويني – تحقيق: محمد زاهد الكوثري (ص٨٦).

(٢) أليس الصبح بقريب للطاهر بن عاشور (ص١٨٥).

تأصيل القاعدة:

جمهور العلماء يرون "أن إمامًا من الأئمة إذا عرف بمذهب معين وكان مذهبه يستلزم القول بمبدأ معين، فإن هذا المذهب لا يعتبر مذهبًا له لمجرد لزومه لمذهبه الذي صرح به؛ إذ قد يكون غير مطلع أو متنبه لهذا اللزوم بينهما فتمسك بالملزوم دون أن يقصد لازمه أو يتصوره أصلا، فاقتضت الحيطة أن لا ينسب إليه إلا ما صرح هو به"(١). وأصل هذا في الشرع كثير من ذلك:

- حديث الرجل الذي أحرق نفسه(٢).
- حديث الرجل الذي قال من شدة الفرح: أنت عبدي وأنا ربك(٣).

فهذان الرجلان قالا في الظاهر كلامًا صريحًا في الكفر لكن قصدهما لم يكن كذلك فاعتبر المقصد ولم يلتفت للظاهر.

- حديث: «**إنما الأعمال بالنيات**»(٤).

ويدل على أن النية معتبرة في الألفاظ؛ لأن "الكلام من جملة الأعمال التي يعملها الإنسان ويؤاخذ بها، ويعتبر قصده فيها وأن حكمه يختلف باختلاف قصده من هذا القول أو هذا العمل"(٥).

- جواز التلفظ بالكفر في حالات الإكراه(١)؛ لأن "التلفظ بكلمة الكفر تباح بالإكراه"(٢).

---

(١) اللامذهبة أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية لمحمد سعيد رمضان البوطي (ص٥٥).

(٢) روى البخاري وغيره عن أبي هريرة ﷺ، عن النبي ﷺ، قال: «**كان رجل يسرف على نفسه فلما حضره الموت، قال لبنيه إذا أنا مت فأحرقوني ثم اطحنوني ثم ذروني في الريح فوالله لئن قدر علي ربي ليعذبني عذابًا ما عذبه أحدًا، فلما مات فعل به ذلك فأمر الله الأرض، فقال: اجمعي ما فيك منه ففعلت فإذا هو قائم، فقال: ما حملك على ما صنعت؟ قال: يا رب خشيتك، فغفر له، وقال غيره: مخافتك يا رب**». رواه البخاري في صحيحه – كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: حديث الغار (رقم٤٣٨١).

(٣) فعن النبي ﷺ أنه قال: «**لَلهُ أَشَدُّ فَرَحاً بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ حِينَ يَتُوبُ إِلَيْهِ، مِنْ أَحَدِكُمْ كَانَ عَلَى رَاحِلَتِهِ بِأَرْضِ فَلَاةٍ، فَانْفَلَتَتْ مِنْهُ وَعَلَيْهَا طَعَامُهُ وَشَرَابُهُ، فَأَيِسَ مِنْهَا، فَأَتَى شَجَرَةً، فَاضْطَجَعَ فِي ظِلِّهَا، قَدْ أَيِسَ مِنْ رَاحِلَتِهِ، فَبَيْنَا هُوَ كَذَلِكَ إِذَا هُوَ بِهَا، قَائِمَةً عِنْدَهُ، فَأَخَذَ بِخِطَامِهَا، ثُمَّ قَالَ مِنْ شِدَّةِ الْفَرَحِ: اللهُمَّ أَنْتَ عَبْدِي وَأَنَا رَبُّكَ أَخْطَأَ مِنْ شِدَّةِ الْفَرَحِ**». رواه مسلم في صحيحه – كتاب: التوبة، باب: في الحظ على التوبة والفرح بها (٧/ ٢٧٤٧).

(٤) رواه البخاري في صحيحه – باب: بدء الوحي – كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ ؟ (رقم١).

(٥) مقاصد الشريعة عند المالكية لمحمد قاسم المنسي – بحث منشور من طرف مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي – مركز مقاصد الشريعة الإسلامية، ضمن مجموعة بحوث بعنوان: "مقاصد الشريعة الإسلامية في المذاهب الإسلامية" (ص٨٥ – ١٠٤).

- قوله ﷺ: «هلا شققت على قلبه»[3]. وفيه دلالة لعدم اكتفاء الظاهر في بناء الأحكام العقدية وما يترتب عنها.

فإذًا مراعاة المقاصد والنيات مشروعة وضرورية؛ وأن الأمر كما يقول الشيخ زروق رحمه الله: «إذا صح أصل القصد فالعوارض لا تضر»[4].

تطبيقات القاعدة:

المتصفح لكل المذاهب العقدية والمطلع على ما يدور بين أتباع هذه المذاهب قدامى ومعاصرون؛ سيجد أن مجموعة من الاتهامات المتبادلة بينهم ناتجة عن غياب استحضار هذه القاعدة وتحكيمها في مثل هذه التجاذبات، ومن ذلك:

- تقويل الأشاعرة القول بخلق القرآن، فرغم أنه لم يثبت عن أي أشعري القول بخلق القرآن وموافقة المعتزلة في ذلك؛ نجد المختلفين معهم ينسبون القول لهم ويلزمونهم به، من ذلك قول الشيخ الألباني رحمه الله عنهم، بأنهم: «موافقون للمعتزلة في قولهم بخلق القرآن وأنه ليس من قول رب العالمين إلا أنهم لا يفصحون بذلك، ويتسترون وراء تفسيرهم للكلام الإلهي بأنه كلام نفسي قديم»[5].

---

(١) كما في قوله ﷻ: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلۡكُفۡرِ صَدۡرٗا فَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ﴾ [النحل: ١٠٦]؛ فالآية صريحة في أن الألفاظ غير معتبرة، وأن المراعى هو المقصد لا الظاهر.

(٢) شجرة الأحوال والمعارف للعز بن عبد السلام (ص٤٥٤).

(٣) روى مسلم في صحيحه عن ابْنِ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: «بَعَثَنَا رَسُولُ الله ﷺ فِي سَرِيَّةٍ، فَصَبَّحْنَا الْحُرَقَاتِ مِنْ جُهَيْنَةَ، فَأَدْرَكْتُ رَجُلًا فَقَالَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، فَطَعَنْتُهُ فَوَقَعَ فِي نَفْسِي مِنْ ذَلِكَ، فَذَكَرْتُهُ لِلنَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «أَقَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَقَتَلْتَهُ؟» قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ الله، إِنَّمَا قَالَهَا خَوْفًا مِنَ السِّلَاحِ، قَالَ: «أَفَلَا شَقَقْتَ عَنْ قَلْبِهِ حَتَّى تَعْلَمَ أَقَالَهَا أَمْ لَا؟» فَمَا زَالَ يُكَرِّرُهَا عَلَيَّ حَتَّى تَمَنَّيْتُ أَنِّي أَسْلَمْتُ يَوْمَئِذٍ». رواه في مسلم في صحيحه – كتاب: الإيمان، باب: تحريم قتل الكافر بعد أن قال: لا إله إلا الله (رقم١٥٨).

(٤) قواعد التصوف للشيخ زروق (ص١١٣).

(٥) شرح العقيدة الطحاوية للشيخ الألباني – إعداد وتقديم: زهير الشاوس (هامش) (ص٥٧ – ٥٨).

- تقصيد المتوسلين بالأضرحة واتهامهم بالكفر والشرك. مع أن المجيزين للتوسل بالأضرحة، يرون أن اتهامهم بعبادة القبور، وكونهم يتخذونها أربابًا من دون الله[1]، وأن شركهم يفوق شرك من كانوا في زمن رسول الله ﷺ[2]؛ إلزام لهم بما لم يلتزموه وتقصيدهم ما لا يقصدونه؛ لأنهم يصرحون بعدم عبادتهم لها، وإنما كل ما في الأمر - حسب رأيهم - أنهم متوسلون بها[3]، وأن الاختلاف هو في حكم التوسل بالأضرحة لا في حكم عبادتها واتخاذها شريكًا.

- تقويل القائلين بالجهة بالتجسيم: ذلك "أن كثيرًا من الناس يظنون أن القائل بالجهة أو الاستواء هو من المجسمة؛ لأنهم يتوهمون أن من لازم ذلك التجسيم، وهذا وهم فاسد، وظن كاذب، وحدس حائد؛ لأنا نقول أولًا لمن ارتكب هذا المركب لازم المذهب ليس بمذهب عند أئمة أهل التحقيق، وذوي النباهة والمعرفة والتصديق، فكيف يحسن أن ينسب إلى المرء شيء من لوازم كلامه، وهو من أبعد الناس عنه بقصده ومرامه"[4].

إن عدم تحكيم قاعدة **"الأقوال بمقاصدها"**؛ نتج عنه اتهام الأشاعرة بتطعيل أسماء الله وصفاته ونفي لها ... واتهام الحنابلة بالتجسيم لذاته سبحانه وتشبيهها. بينما المصرح به من قبل الجميع هو ما قاله العز ابن عبد السلام في قوله: «اتفق المسلمون على أن الله موصوف بكل كمال، بريء من كل نقصان»[5] فكل من الفريقين قصد تنزيه الله تعالى عما لا يليق به ووصف أحد الفريقين بغير ذلك "فهو تحكم عليهم في مذهبهم"[6]، ومدعاة لأن يستنبط من لوازم المخالفين ما استنبطوا من رأي خصومهم من التشنيع أو أشد،

---

(١) ينظرمثلا الدرر السنية في الأجوبة النجدية لجمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي (١٠/ ١١٣)؛ وحاشية (ص١٧٦ وما بعدها) من كتاب "فتح المجيد شرح كتاب التوحيد" للشيخ بن عبد الرحمن آل الشيخ - تعليق الشيخ ابن باز.

(٢) الكلام منسوب للشيخ محمد بن عبد الوهاب في الدرر السنية في الأجوبة النجدية (١/ ٢٠). «اعلم أن المشركين في زماننا قد زادوا على الكفار في زمن النبي ﷺ بأنهم يدعون الأولياء، والصالحين في الرخاء والشدة ويطلبون منهم تفريج الكربات».

(٣) من ذلك أن التوسل بأهل الفضل والعلم هو في التحقيق توسل بأعمالهم الصالحة، ومزاياهم الفاضلة، فإذا قيل: اللهم إني أتوسل إليك بالعالم الفلاني فهو باعتبار ما قام به من العلم. الاجتهاد الذرائعي لـ د/ محمد التمسماني (ص٥٣٦ وما يليها).

(٤) لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشمس الدين السفاريني الحنبلي (١/ ١٩٨).

(٥) قواعد الأحكام في مصالح الأنام لعز الدين بن عبد السلام - مراجعة وتعليق: طه عبد الرءوف سعد (١/ ٢٠٤).

(٦) تفسير المنار للشيخ رشيد رضا (٨/ ٥٤).

بل وجد من فعل ذلك، والحق أن هذه ليست لوازم مقصودة لمذهب هؤلاء ولا هؤلاء، والجمهور على أن لازم المذهب ليس بمذهب"[1].

وقد أرجع الإمام الشاطبي رحمه الله في سياق كلامه عن حديث: «**إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ افْتَرَقَتْ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَإِنَّ أُمَّتِي سَتَفْتَرِقُ عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً، وَهِيَ الْجَمَاعَةُ**»[2]، أرجع تصنيف الناس وتوزيعهم على فرق ضالة متعددة؛ إلى تغييب المقاصد في المسائل العقدية كالتكفير وغيره، و"اتباع ظواهر القرآن على غير تدبر، ولا نظر في مقاصده ومعاقده"[3].

إن عمال قاعدة "الأقوال بمقاصدها"، من القواعد الأساسية التي نقترحها في المدخل التجديدي للعقيدة وعلم الكلام، وفي التعامل مع المسائل العقدية، سواء في فهم القرآن الكريم والسنة النبوية أو في التعامل مع نصوص العلماء المفسرة والشارحة للآيات والأحاديث العقدية.

أما ظواهر الألفاظ، فهي "بمنزلة الطريق الموصل إلى المقصود، والغرض هو المقصود المطلوب بعينه، ومتى بان الغرض بان ببيانه، وجميع ما يتصل به، وقد يعلم بعض ما يتصل من يجهل الغرض فيه[4]. وهي وسيلة "إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى المقصود"[5].

الأنموذج الثالث/ قاعدة التنزيه:

التنزيه من القضايا العقدية المرتبطة بأبواب توحيد الذات وبأبواب الأسماء والصفات المستلزمة للتنزيه؛ لأن اعتقاد كمال التنزيه فيها من أصول الاعتقاد[6]، ولكن اختلاف وجهات النظر إلى هذه النصوص وتفاوت الأفهام فيها يجعل كما قال الغزاي – سابقًا – كل مذهب يكفر مخالفه ويبدعه ويفسقه، لكن إذا

---

(١) المرجع السابق (٨/ ٥٥).

(٢) رواه ابن ماجه في السنن – كتاب: الفتن، باب: افتراق الأمم (رقم الحديث بترقيم محمد عبد الباقي ٣٩٩٣)؛ ورواه الإمام أحمد في مسنده – مسند أنس بن مالك ﷺ – تحقيق. شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرون – إشراف: د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي (رقم١٢٢٠٨).

(٣) الموافقات للشاطبي (ص٨٢٨).

(٤) عيار النظر في علم الجدل لأبو منصور البغدادي (ص٥، ٦).

(٥) الموافقات الشاطبي (ص٢٦٩).

(٦) شرح الحكم العطائية للشيخ زروق (ص١٢).

جمعنا شتتات هذه الجزئيات المختلف حولها حول قاعدة كلية ستختفي هذه التهم أو تقل ومن هذه القواعدة قاعدة التنزيه.

نص القاعدة: "كل ما خطر على بالك فالله تعالى غير ذلك".

مفهوم القاعدة:

المراد من هذه القاعدة هو نفي الكيف والشبيه والمثيل والند والنظير عن الله سبحانه وتعالى في ذاته وصفات وأفعاله وتنزيهه ﷻ عن كل نقص أو تشبيه، و"ترفيعه عما لا يليق، بمعنى الإقرار بذلك وإثباته عندنا، وإلا فهو تعالى منزه عن التنزيه، لعدم قبول ما ينزه عنه، لكن ذكره لك لعارض الشبه والتخيلات"(1).

وعليه "فليس الباري سبحانه بجوهر ولا عرض ولا في مكان ولا في زمان، ولا قابل للأعراض ولا محل للحوادث"(2)، أما ما ورد من "الآيات الموهمة للتشبيه والأحاديث التي جاءت مثلها، فهي فروع عن أصل التنزيه الذي هو قاعدة من قواعد العلم الإلهي"(3).

تأصيل للقاعدة:

للقاعدة في القرآن الكريم والسنة النبوية عدد من الآيات والأحاديث المؤصلة لها، وأكفي هنا – اختصارًا – بقوله تعالى: ﴿أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ ۖ فَٱللَّهُ هُوَ ٱلْوَلِىُّ وَهُوَ يُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الشورى: ٩] وقوله ﷻ أيضًا: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤].

تطبيقات القاعدة:

هذه القاعدة تجمع تحتها جزئيات أبواب الأسماء والصفات والتوحيد والإيمان؛ منها:

---

(١) اغتنام الفوائد (في شرح قواعد العقائد للغزالي) للشيخ زروق – تحقيق: محمد عبد القادر نصار (ص٤٩).

(٢) نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني عبد الكريم (ص٩٧).

(٣) الموافقات للشاطبي (٣/ ٣٢٦).

المثال الأول/ صفة الاستواء:

من الأمور الذي وقع ويقع فيها خلاف كبير وحاد بين الأشاعرة والماتريدية ومن شايعهم، وبين الحنابلة وأهل الحديث ومن تبعهم، تفسير صفة الاستواء الواردة في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، وفي كل الآيات المشابهة.

فالماتريدية والأشاعرة أولوها، انطلاقا من المعاني اللغوية؛ لمّا رأو ظاهرها محالًا على الله تعالى ويتنافى وقاعدة التنزيه، فقالوا: «معنى استوى: استولى، واستدلوا على وجود ذلك في كلام العرب كقولهم:

استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق»[1]

متهمين غيرهم ممن لم يؤولوا بالتشبيه والتجسيم وعدم التنزيه فـ"حكم بتضليل شيخ الإسلام ابن تيمية وأتباعه - كابن القيم - معاصروه من الشافعية كالسبكيين وغيرهم، وتحاملوا عليه ونسبوه إلى العظائم"[2].

بالمقابل اتهم الحنابلة - المثبتون للمعنى المفوضون للكيف - غيرهم من المؤولين باتهامات شنيعة وقالوا: «إنهم تكلفوا في كلام الله تعالى ورسوله وتنطعوا في فهمه، ولم يتلقوه بالقبول كما فعل من أخلص في إيمانه من السلف الصالح حتى وقعوا فيما وقع فيه من قبلنا من الأمم من تنطعهم على أنبيائهم»[3]. فلام الأشعرية كنون اليهود في الزيادة والتنطع، فاليهود أمروا أن يدخلوا الباب سجدًا ويقولوا حطة، فدخلوا يزحفون على أستاههم وقالوا حنطة، فزادوا النون تنطعًا وتقولًا على الله مالم يقله، والأشعرية كذلك[4].

لكن عند التأمل نجد أن الفريقين معا نظروا إلى الموضوع من منظور جزئي، ولم يفسروا هذه الآية وما يضارعها في ضوء قاعدة كلية شاملة لهذه الجزئية وغيرها، كقاعدة التنزيه.

لذلك قال الإمام المسناوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ معلقًا على الخلاف وتبادل الاتهامات بين الفريقين: «فهذا وغيره من التعصُّبَات الفاسدة؛ هي التي أوقعت الفريقين فيما وقعوا فيه، وإلا فالكل على هدى إن شاء الله؛ لأن

---

(١) جهد المقل القاصر في الدفاع عن الشيخ عبد القادر للإمام المسناوي (ص٣).

(٢) المرجع السابق (ص٢).

(٣) المرجع نفسه.

(٤) جهد المقل (ص٣). والكلام في أصله لابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ، متن القصيدة النونية (ص٢٢١).

المفوض مسلم لمراد الله، تاركًا ما لم يكلف به، والمؤول تابع لما علم صحته وثبوته من الكتاب والسنة، حاملًا عليه ما لم يتضح معناه، حتى تكون العقيدة كلها على نسق واحد، ولا يسبق لفهم القاصر معنى لا يليق بالرب» من وجوب التنزيه للباري سبحانه وتعالى.

قال الإمام الشاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ فيما يشبه تطبيق القاعدة على هذا الاختلاف الواقع بين المذهبين: «إذا نظرنا إلى الفريقين وجدنا كل فريق حائمًا حول حمى التنزيه ونفي النقائص وسمات الحدوث، وهو مطلوب الأدلة، فاختلافهم في الطريق قد لا يخل بهذا القصد في الطرفين معا»[1].

المثال الثاني/ صفة العلو:

هذه الصفة تشترك في المعنى مع صفة الاستواء؛ لدلالتهما معا على العلو والارتفاع، واختلفوا فيها أيضا كما اختلفوا في "الاستواء"، فقال الأشاعرة والماتريدية ومن وافقهم إن صفة "العلي" الواردة في مثل قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقْنَـٰكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَـٰعَةٌ ۗ وَٱلْكَـٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٥٤]، يراد بها علو القدر والمنزلة لا علو المكان والجهة؛ لأن الله منزه عن التحيز الذي ينافي قاعدة التنزيه[2]، أما غيرهم من الحنابلة وكتبة الحديث فتفاوتت أنظارهم بين مثبت للصفة من غير تكييف وبين مفسر لها بالارتفاع والجهة المكانية.

وما قيل عن الخلاف في الاستواء يقال هنا أيضًا؛ لأن التعامل مع جزئيات العقيدة في غيابٍ للقاعدة الحاكمة؛ يؤدي إلى مزيد من التفريع والتجزيء، ويجعل كل مذهب بما لديهم من فهم فرحون، ولذلك قال ابن عطية رَحِمَهُ اللَّهُ عن هذا الخلاف بعد استعراضه: «وكان الوجه ألا يحكى»[3]؛ لأن الفهمين المذكورين لم يجرجًا عن إطار القاعدة الكلية.

(١) الموافقات للشاطبي (٥/ ٢٢٣).

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٣/ ٢٧٩).

(٣) المرجع نفسه.

والعيب قد لا يكون في الاختلاف ما دام لم يخرج عن قاعدة التنزيه، ولكن العيب في التعصب للآراء، واتهام الآخرين بالابتداع واتباع الأهواء، وذلك نتيجة غياب قواعدة جامعة يُنطلق منها في تفسير ما يتعلق بالصفات ومثيلاتها من الأسماء.

*****

خاتمة

انطلاقا مما سبق أختم بالتأكيد – اختصارًا- على ما يلي:

- ✓ إن تجديد العلوم الشرعية متوقف على تجديد علم العقيدة وعلم الكلام؛ لأن العقيدة أصل لما سواها وغيرها مبني عليها، ثم إن مشاكل الأمة تأتيها من الاختلاف العقدي أولًا.
- ✓ تقعيد العقيدة وسبك جزئياتها تحت كلياتها من المداخل الأساسية لتجديد المنهج العقدي وتجاوز آثار التجزيء وكثرة التفريع.
- ✓ تجديد العقيدة من مدخلها التقعيدي - بالإضافة إلى يسره وسهولته - يسهم في ردم الهوة بين المذاهب العقدية والفكرية وإشاعة ثقافة احترام الاختلاف، والحد من التعصب والغلو.
- ✓ القواعد العقدية رغم أهميتها لم تحض بالعناية اللازمة لها مقارنة مع ما في الأصول والفقه والمقاصد والتصوف.
- ✓ النقعيد العقدي يقرب مواضيع العقيدة ومسائلها وييسرها في قواعد قليلة يَكتفى بها من يستصعب حفظ المتون المنظومة والمنثورة وطولها.
- ✓ القواعد الثلاث المقترحة ليست هي كل القواعد ولا جلها وإنما هي بعض من القواعد الكلية الجامعة.
- ✓ الموضوع يحتاج إلى جهود وجهود في التأصيل والتصنيف والتطبيق، حتى تغطي جميع أبواب العقيدة ومسائلها، وإذا كان الفضل يرجع – بعد الله تعالى – للمنظمين لهذا المؤتمر والمشرفين عليه، إذ كانوا السبب في دفعي للمشاركة والبحث في الموضوع؛ فالرجاء أن يقيض الله من المؤتمرين والمشاركين من يوليه عنايته واهتمامه ويسهم في بنائه وقيامية.. آمين والحمد لله رب العالمين، والله أعلم.

ثبت المصادر والمراجع

❖ الأشباه والنظائر لابن السبكي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى - ١٤١١هـ/ ١٩٩١م.

❖ الاجتهاد الذرائعي في المذهب المالكي وأثره في الفقه الإسلامي قديما وحديثًا لـ د/ محمد الفقير التمسماني، منشورات الرابطة المحمدية للعلماء مركز الدراسات والأبحاث وإحياء التراث، الطبعة الأولى - ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

❖ الاعتقاد والهداية للبيهقي - تحقيق: عبد الله المنشاوي، مكتبة فياض، الطبعة الأولى - ٢٠٠٦م.

❖ اغتنام الفوائد (في شرح قواعد العقائد للغزالي) للشيخ زروق – تحقيق: محمد عبد القادر نصار، دار الكرز، الطبعة الأولى - ٢٠١٠م

❖ الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

❖ البيان والتحصيل لابن رشد الجد - تحقيق: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي – بيروت، الطبعة الثانية - ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

❖ تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري، دار الكتاب العربي–بيروت، الطبعة الثالثة–١٤٠٤هـ.

❖ جامع البيان في تأويل القرآن لابن جرير الطبري - تحقيق: أحمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى - ١٤٢٠هـ.

❖ الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه لأبي عبد الله البخاري - تحقيق: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى - ١٤٢٢هـ.

❖ الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله القرطبي - تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية - ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

❖ جمع الجوامع لابن السبكي - علق عليه: عبد المنعم خليل، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية - ١٤٢٤هـ.

❖ جهد المقل القاصر في الدفاع عن الشيخ عبد القادر للمسناوي، مخطوط - مكتبة الشيخ بوخبزة التطواني.

❖ الدرر السنية في الأجوبة النجدية لجمع عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، الطبعة الخامسة - ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

❖ رسالة أبي الحسن الأشعري لأهل الثغر - تحقيق: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية - المدينة المنورة ١٤١٣هـ.

❖ شرح التلويح على التوضيح للتفتازاني، مكتبة صبيح بمصر.

❖ شرح الحكم العطائية للشيخ زروق - مخطوط بالخزانة الوطنية بالرباط (د. ٢١٧٥).

❖ شرح العقيدة السفارينية لابن العثيمين، دار الوطن للنشر – الرياض، الطبعة الأولى - ١٤٢٦هـ.

❖ اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع - ضبطه وعلق عليه: محمد أمين الضناوي، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية - ٢٠١٢م.

❖ العقيدة الطحاوية - شرح وتعليق: الشيخ ناصر الدين الألباني - إعداد وتقديم: زهير الشاوس الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية - ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

❖ العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية للجويني - تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

❖ العواصم من القواصم لأبو بكر بن العربي – تحقيق: أحمد بن شعبان، مكتبة الصفا، الطبعة الأولى.

❖ الفقه الأكبر، مكتبة الفرقان، الطبعة الأولى - ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

❖ القصيدة النونية، مكتبة ابن تيمية – القاهرة، الطبعة الثانية - ١٤١٧هـ.

❖ قواعد الأحكام في مصالح الأنام لعز الدين بن عبد السلام - مراجعة وتعليق: طه عبد الرءوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة (وصورتها دور عدة مثل: دار الكتب العلمية - بيروت، ودار أم القرى - القاهرة). طبعة جديدة مضبوطة منقحة ١٤١٤ هـ/ ١٩٩١م.

❖ قواعد العقائد للغزالي - تحقيق: موسى محمد علي، عالم الكتب – لبنان، الطبعة الثانية - ١٤٠٥هـ.

❖ القواعد العقدية عند أهل السنة والجماعة دراسة تأصيلية لعادل بن عبد الغفور - بحث للدكتوراه أنجز بجامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية.

❖ قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي للكيلاني، دار الفكر - دمشق، الطبعة الأولى- ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
❖ اللامذهبة أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية لمحمد سعيد رمضان البوطي، دار البصائر ودار الفرابي للمعارف ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.
❖ المدخل إلى دراسة علم الكلام لحسن الشافعى، مكتبة وهبة – القاهرة، الطبعة الثانية - ١٩٩١م.
❖ المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين لمحمد العروسي، مكتبة الرشد.
❖ مسند الإمام أحمد - تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد - إشراف: د/ عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى - ١٤٢١هـ.
❖ المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ لأبي الحسن مسلم بن الحجاج النيسابوري - تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي.
❖ مقاصد الشريعة عند المالكية لمحمد قاسم المنسي، بحث منشور من طرف مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي - مركز مقاصد الشريعة الإسلامية - ضمن مجموعة بحوث بعنوان: "مقاصد الشريعة الإسلامية في المذاهب الإسلامية"، الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.
❖ الموافقات للشاطبي، دارالكتب العلمية ٢٠٠٩م.
❖ نحو وحدة إسلامية لعلال الفاسي – إعداد: مؤسسة علال الفاسي، مطبعة الدار البيضاء ١٩٨٧م.
❖ نظرية التقعيد الأصولي لأيمن البدارين، دار ابن حزم، الطبعة الأولى ٢٠٠٦م.
❖ نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء للدكتور محمد الروكي، مطبعة النجاح الجديدة، الطبعة الأولى - ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

البحث الثالث

الإمام الأشعري والتجديد

إعداد/ أ.د. جميل إبراهيم تعيلب

أستاذ العقيدة والفلسفة - كلية أصول الدين - القاهرة

بسم الله الرحمن الرحيم

ينتسب الإمام الأشعري رحمه الله إلي قبيلة أشعر إحدي القبائل العربية اليمنية التي تنسب إلي أشعر بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان.

جده الأعلي الصحابي الجليل سيدنا أبي موسي الأشعري، وعم جده كان أيضًا من صحابة النبي كانت فبيلته متصفة بعزة النفس والإباء والشمم، وقد ورد ذلك في وقائع متعددة، وأحاديث كثيرة عن النبي ﷺ.

ومن صفاتهم أيضًا: التراحم والتعاون والتكافل فيما بينهم، فقد ورد عن النبي ﷺ: «**إن الأشعريين إذا أرملوا في الغزو، أو قل طعام عيالهم بالمدينة، جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد، ثم اقتسموه بينهم بالسوية، فهم مني وأنا منهم**»[1].

كانوا يتسابقون إلي الطاعة والقربي إلي الله تعالى، فقد ورد عن النبي ﷺ: «**إني لأعرف أصوات رفقة الأشعريين حين يدخلون بالليل، وأعرف منازلهم من أصواتهم بالقرآن بالليل، وإن كنت لم أر منازلهم حين نزلوا بالنهار**»[2].

وقال عنهم أيضًا: «**الأشعريون في الناس، كصرة فيها مسك**»[3].

وقال: «يقدم قوم هم أرق منكم قلوبًا، فقدم الأشعريون، منهم أبو موسي، فجعلوا يرتجزون: غدًا نلقي الأحبة محمدًا وحزبه»[4].

وقال: «أتاكم أهل اليمن، هم أضعف قلوبًا، وأرق أفئدة، الفقه يمان، والحكمة يمانية»[5].

---

(١) كنز العمال (رقم٣٣٩٧١) (١٢/ ٥٦).

(٢) جامع الأصول (٩/ ٢١٧).

(٣) السابق نفسه.

(٤) دلائل النبوة للبيهقي (٥/ ٣٥١).

(٥) مسلم عن أبي هريرة – كتاب: الإيمان – باب: تفاضل أهل الإيمان فيه ورجحان أهل اليمن فيه (١/ ٧١).

وعن أبي موسى، قال: «تلوت عند النبي ﷺ فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه، فقال لي رسول الله ﷺ: «هم قومك يا أبا موسى أهل اليمن»[1].

تسمية الإمام ونسبه:

هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى. وأبو موسى هو: عبد الله بن قيس بن سليم الأشعري. ينسب إلى الجماهر بن الأشعر. والأشعر من أولاد سبأ الذين كانوا باليمن، فلما بعث الله تعالى نبيه ﷺ هاجر أبو موسى الأشعري مع أخويه، في بضع وخمسين من قومه، إلى أرض الحبشة، وأقاموا مع جعفر ابن أبي طالب ﷺ حتى قدموا جميعًا على رسول الله ﷺ حين افتتح خيبر.

وقال الخطيب الحافظ البغدادي: «المتكلم صاحب الكتب والتصانيف في الرد على الملحدة وغيرهم من المعتزلة، والرافضة، والجهمية، والخوارج، وسائر أصناف المبتدعة. وهو بصري، سكن بغداد إلى أن توفى بها. وكان يجلس أيام الجمعات في حلقة أبي إسحق المرزوي الفقيه من جامع المنصور.

وذكر الإمام أبو بكر بن فورك: أن أباه هو أبو بشر إسماعيل بن إسحق، وإنه كان سنيًا جماعيًا حديثيًا أوصى عند وفاته إلى زكريا بن يحيى الساجي رَحِمَهُ ٱللَّهُ وهو إمام الفقيه والحديث.

رجوع الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن مذهب الاعتزال لنصرة مذهب أهل السنة:

ينقل ابن عساكر عن الإمام الأشعري: لما تبحر في كلام الاعتزال، وبلغ غاية، كان يورد الأسئلة على أستاذيه في الدرس، ولا يجد فيها جوابًا شافيًا، فتحير في ذلك، فحكى عنه إنه قال: وقع في صدري في بعض الليالي شيء مما كنت فيه من العقائد، فقمت وصليت ركعتين، وسألت الله تعالى أن يهديني الطريق المستقيم، ونمت، فرأيت رسول الله ﷺ في المنام، فشكوت إليه بعض ما بي من الأمر، فقال رسول الله ﷺ: «**عليك بسنتي**» فانتبهت، وعارضت مسائل الكلام، بما وجدت في القرآن والأخبار فأثبته، ونبذت ما سواه ورائي ظهريًا.

(١) دلائل النبوة للإمام البيهقي - تحقيق: عبد المعطي قلعجي (رقم٢٠٩٢) (٥/ ٣٥١).

وينقل ابن عساكر عن أبي عزرة قوله عن الإمام الأشعري: «الأشعري شيخنا وإمامنا، ومن عليه معولنا. قام على مذاهب المعتزلة أربعين سنة، وكان لهم إمامًا، ثم غاب عن الناس في بيته خمسة عشر يومًا، فبعد ذلك خرج إلى الجامع فصعد المنبر، وقال: معاشر الناس إني إنما تغيبت عنكم في هذه المدة، لأني نظرت فتكافأت عندي الأدلة، ولم يترجح عندي حق على باطل، ولا باطل على حق، فاستهديت الله تبارك وتعالى، فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه، وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده، كما انخلعت من ثوبي هذا، وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به، ودفع الكتب إلى الناس، فمنها: كتاب "اللمع"، وكتاب أظهر فيه عوار المعتزلة، سماه بكتاب: "كشف الأسرار وهتك الأستار"، وغيرهما. فلما قرأ تلك الكتب، أهل الحديث والفقه من أهل السنة والجماعة، أخذوا بما فيها، وانتحلوه، واعتقدوا تقدمه، واتخذوه إمامًا، حتى نسب مذهبهم إليه. قال لي أبو بكر: «فصار عند المعتزلة ككتابي أسلم. وأظهر عوار ما تركه فهو أعدى الخلق إلى أهل الذمة، وكذلك الأشعري أعدى الخلق إلى المعتزلة، فهم يشنعون عليه من الأشانيع، وينسبون إليه الأباطيل.

وينقل "ابن عسكر" عن الإمام الأشعري سبب خروجه عن مذهب المعتزلة قوله: «بينا أنا نائم في العشر الأول من شهر رمضان، رأيت المصطفى ﷺ فقال: «**يا علي: أنصر المذاهب المروية عني، فإنها الحق**»، فلما استيقظت دخل علي أمر عظيم، ولم أزل مفكرًا مهمومًا لرؤياي، ولما أنا عليه من إيضاح الأدلة في خلاف ذلك، حتى كان العشر الأوسط، فرأيت النبي ﷺ في المنام، فقال لي: «**ما فعلت فيما أمرتك به**»، فقلت: يا رسول الله وما عسى أن أفعل، وقد خرجت للمذاهب المروية عنك وجوهًا يحتملها الكلام، واتبعت الأدلة الصحيحة التي يجوز إطلاقها على الباري ﷻ فقال لي: «**أنصر المذاهب المروية عني، فإنها الحق**».

فاستيقظت وأنا شديد الأسف والحزن، فأجمعت على ترك الكلام، واتبعت الحديث وتلاوة القرآن، فلما كانت ليلة سبع وعشرين، وفي عادتنا بالبصرة، أن يجتمع القراء وأهل العلم والفضل، فيختمون القرآن في تلك الليلة، مكثت فيهم على ما جرت عادتنا، فأخذني من النعاس ما لم أتمالك معه أن قمت، فلما وصلت إلى البيت نمت، وبي من الأسف على ما فاتني من ختم تلك الليلة أمر عظيم، فرأيت النبي ﷺ فقال لي: «**ما**

صنعت فيما **أمرتك به**»، فقلت: قد تركت الكلام ولزمت كتاب الله وسنتك. فقال لي: «**أنا أمرتك بترك الكلام؟ إنما أمرتك بنصرة المذاهب المروية عني، فإنها الحق**»، فقلت: يا رسول الله: كيف أدع مذهبًا تصورت مسائله، وعرفت أدلته منذ ثلاثين سنة لرؤية، فقال لي: «**لولا أني أعلم أن الله تعالى يمدك بمدد من عنده، لما قمت عنك حتى أبين لك وجوهها، وكأنك تعد إتياني إليك هذا رؤيا؟ أو رؤياي جبريل كانت رؤيا؟ إنك لا تراني في هذا المعنى بعدها، فجد فيه، فإن الله سيمدك بمدد من عنده**».

قال: فاستيقظت وقلت: ما بعد الحق إلا الضلال، وأخذت في نصرة الأحاديث في الرؤية، والشفاعة، والنظر، وغير ذلك. فكان يأتيني شيء، والله ما سمعته من خصم قط، ولا رأيته في كتاب. فعلمت إن ذلك من مدد الله تعالى الذي بشرني به رسول الله ﷺ».

وينقل ابن عساكر رواية أخري بها بعض زيادة عن الإمام الأشعري، يقول: «كان الداعي إلى رجوعي عن الاعتزال، وإلى النظر في أدلتهم، واستخراج فسادهم؛ أني رأيت رسول الله ﷺ في منامي في أول شهر رمضان، فقال لي: «**يا أبا الحسن: كتبت الحديث؟**»، فقلت: بلى يا رسول الله، فقال: «**أو ما كتبت أن الله تعالى يرى في الآخرة؟**»، فقلت: بلى يا رسول الله، فقال لي ﷺ: «**فما الذي يمنعك من القول به؟**»، قلت: أدلة العقول منعتني، فتأولت الأخبار، فقال لي: «**وما قامت أدلة العقول عندك على أن الله تعالى يرى في الآخرة؟**»، فقلت: بلى يا رسول الله، فإنما هي شبه، فقال لي: «**تأملها، وأنظر فيها نظرًا مستوفى، فليست بشبه، بل هي أدلة**».

وغاب عني ﷺ. قال أبو الحسن: فلما انتبهت، فزعت فزعًا شديدًا، وأخذت أتأمل ما قاله ﷺ واستثبت، فوجدت الأمر كما قال. فقويت أدلة الإثبات في قلبي، وضعفت أدلة النفي، فسكت، ولم أظهر للناس شيئًا، وكنت متحيرًا في أمري، فلما دخلنا في العشر الثاني من رمضان، رأيته ﷺ قد أقبل، فقال: «**يا أبا الحسن: أي شيء عملت فيما قلت لك؟**»، فقلت: يا رسول الله، الأمر كما قلت - صلى الله عليك - والقوة في جانب الإثبات. فقال لي: «**تأمل سائر المسائل، وتذكر فيها**»، فانتبهت، فقمت وجمعت جميع ما كان بين يدي من الكتب الكلاميات، وضبرتها، ورفعتها، واشتغلت بكتب الحديث، وتفسير القرآن، والعلوم الشرعية.

ومع هذا فإني كنت أتفكر في سائر المسائل لأمره ﷺ إياي بذلك، قال: فلما دخلنا في العشر الثالث، رأيته ليلة القدر، فقال لي وهو كالحردان: ما عملت فيما قلت لك؟ فقلت: يا رسول الله: أنا متفكر فيما قلت، ولا أدع التفكر والبحث عليها، إلا إني قد رفضت الكلام كله، وأعرضت عنه، واشتغلت بعلوم الشريعة، فقال لي مغضبًا: «**ومن الذي أمرك بذلك؟ صنف، وأنظر هذه الطريقة التي أمرتك بها، فإنها ديني، وهو الحق الذي جئت به**»، وانتبهت.

قال لي أبو الحسن: فأخذت في التصانيف والنصرة وأظهرت المذهب»[1].

علنا نلحظ من هذه الروايات ومن غيرها عدة أمور أهمها:

- مشروعية الخوض في دقائق إثبات القضايا العقدية، لا كما يزعم بعض منكري أهمية دراسة هذا العلم بتفاصيله.

- صحة المذهب الأشعري، ولا يجوز لمنكر أن ينفي هذا لثبوته من خلال رؤيا منامية؛ لصحة ذلك من خلال التعليل الذي ذكره الإمام عن رسول الله ﷺ من صحة رؤيا النبي لسيدنا جبريل، ولقول النبي: «**من كذب علي متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار**»[1].

---

(١) ويذكر ابن عساكر شبهة عن صحة عودة الإمام الأشعري عن بدعتة ويجيب عنها بقوله : «فإن قيل: كيف يبرأ من البدعة من كان رأساً فيها؟ وهل يثبت لله الصفات من كان دهره ينفيها؟ وهل رأيتم بدعيًا رجع عن اعتقاد البدعة ، أو حكم لمن أظهر الرجوع منها بصحة الرجعة؟ وقد قيل: إن توبة البدعي غير مقبولة، وفيئته إلى الحق بعد الضلال ليست بمأمولة. وهب أنا قلنا بقبول توبته إذا أظهرها أفما ينقص ذلك من رتبته عند من خبرها؟ قلنا: هذا قول عري عن البرهان، وقائله بعيد من التحقيق عند الامتحان، بل التوبة مقبولة من كل من تاب، والعفو من الله مأمول عن كل من أناب. والأحاديث التي رويت في ذلك غير قوية عند أرباب النقل، والقول بذلك مستحيل أيضًا من طريق العقل، فإن البدعة لا تكون أعظم من الشرك، ومن ادعى ذلك فهو من أهل الإفك. ومع ذلك فيقبل إسلام الكتابي والمرتد والكافر الأصلي، فكيف يستحيل عندكم قبول توبة المبتدع الملي؟ وقد قال الله ﷻ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء: ٤٨]. والبدعة إذا كشفت عن حقيقتها، وجدتها دون الشرك مما هناك، فإذا كان يقبل الرجوع عن الشرك الذي لا يغفره، فكيف لا تقبل توبة مبتدع لا يشرك به ولا يكفره؟ وأكثر العلماء من أهل التحقيق، على القول بقبول توبة الزنديق، مع ما ينطوي عليه اعتقاده الردئ من الخبث، وما يعتقده من جحود الصانع، وإنكار البعث. والمبتدع لا يجحد الربوبية، ولا ينكر العظمة الإلهية، وإنما يترك بعض ما يجب عليه أن يعتقده لشبه وقعت له، فنكب فيها رشده. وقد سمعنا بجماعة من الأئمة، كانوا على أشياء رجعوا عنها وتركوها، بعد ماسلكوها وتبرأوا منها، فلم ينقصهم ما كانوا عليه من الابتداع لما أقلعوا عنه ورجعوا إلى الاتباع، وقد كانوا أكثر الصحابة الكرام يدينون بعبادة الأوثان والأصنام، ثم صاروا بعد سادة أهل الإسلام، وقادة المسلمين في الأمور العظام.

- لا يمكن أن يقال إن هذه الرؤيا من الشيطان؛ لأن النبي ﷺ يقول: «**ومن رآني في المنام فقد رآني حقًا؛ فإن الشيطان لا يتمثل في صورتي، ومن كذب علي متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار**»[2]، ولإجماع الأمة علي مكانة الإمام الأشعري، ونصبه إمامًا لأهل السنة والجماعة؛ ولقول النبي ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»[3].
- اشتغال الإمام رَحِمَهُ اللهُ بالحديث وعلومه، ومعرفة دقائق هذا العلم الشريف.
- إثبات الولاية للإمام الأشعري رَحِمَهُ اللهُ وأنه من الملهمين.

ومن القرائن التي تدل علي فضل الإمام الأشعري، أنه ولد في قرن من القرون المفضلة التي أخبر عنها النبي ﷺ، حيث ورد عنه: «**خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم**»[4].

وينقل ابن عساكر عن الإمام البيهقي منقبة للإمام الأشعري رَحِمَهُ اللهُ من خلال أحاديث النبي، في مناقب أجداده الأشعريين قوله: «فهو من قوم أبي موسى وأولاده، الذين أوتوا العلم، ورزقوا الفهم، مخصوصًا من بينهم بتقوية السنة، وقمع البدعة بإظهار الحجة، ورد الشبهة. والأشبه أن يكون رسول الله ﷺ إنما جعل قوم أبي موسى من قوم يحبهم الله ويحبونه، لما علم من صحة دينهم، وعرف من قوة يقينهم.

فمن نحا في علم الأصول نحوهم، وتبع في نفي التشبيه مع ملازمة الكتاب والسنة قولهم، جعل من جملتهم، وعد من حسابهم بمشيئة الله وإذنه - أعاننا الله تعالى على ذلك بمنه، وختم لنا بالسعادة والشهادة بجوده - وليعلم المنصف من أصحابنا، صنع الله تعالى في تقديم هذا الأصل الشريف، لما ذخر لعباده من هذا الفرع المنيف، الذي أحيا به السنة، وأمات به البدعة، وجعله خلف حق السلف صدق»[5].

---

(١) البخاري عن المغيرة – كتاب: الجنائز - باب: ما يكره من النياحة علي الميت (رقم١٢٢٩) (١/ ٤٣٤).

(٢) البخاري عن أبي هريرة – كتاب: العلم – باب: إثم من كذب علي النبي ﷺ. (رقم١٢٠) (١/ ٥٢).

(٣) جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٢٩).

(٤) البخاري عن عبد الله – كتاب: الشهادات – باب: لا يشهد علي شهادة جور إذا شهد (رقم٢٥٠٩) (٢/ ٩٣٨).

(٥) تبيين كذب المفتري (ص٥٠).

الإمام الأشعري والتجديد: ورد عن النبي ﷺ أحاديث عن وجود من يجدد للأمة أمور دينها؛ منها: «**إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها**»(١).

لعلنا نلحظ هنا عدة أمور منها:

- أن بعث من يقوم بالتجديد هنا، من خصائص الأمة الإسلامية؛ لأن الدين الإسلامي صالح لكل زمان ولكل مكان.

- أن المجددين في هذه الأمة يقومون بعمل بعض الأنبياء في الأمم السابقة، وهذا كقول النبي ﷺ: «**العلماء ورثة الأنبياء**»(٢).

- أن المجدد قد يكون فردًا، وقد يكون أكثر من فرد.

- أن المراد من الدين في قوله ﷺ: «**من يجدد لها دينها**»، أمور الدين كما بينها النبي، مشتملة علي موضوعات: الإسلام، والإيمان، والإحسان والساعة، كما ورد في الحديث الصحيح(٣).

ولكن التجديد هنا في ما يقبل التجديد، وليس الأمور الثابتة من العقائد وغيرها..

شروط المجدد: إذا كان العلماء اشترطوا في المجدد الشروط التالية: العقل، والبلوغ، العدالة، العلم باللغة العربية وعلومها، المعرفة بعلوم القرآن، مثل: معرفة أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، وغيرها مما هو مبسوط في كتب علوم القرآن.

---

(١) أبو داود عن أبي هريرة – كتاب: الملاحم – باب: ما يذكر في قرن المائة (رقم٤٢٩٣) (٤/ ١٧٨).

(٢) الترمذي عن أبي الدراء – كتاب: العلم – باب: فضل العلم علي العبادة (رقم٢٦٨٢) (٥/ ٨٤).

(٣) عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللهِّ ﷺ يَوْمًا بَارِزًا لِلنَّاسِ، فَأَتَاهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهَّ: مَا الإِيمَانُ؟ قَالَ: «أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهَّ، وَمَلاَئِكَتِهِ، وَكِتَابِهِ، وَلِقَائِهِ، وَرُسُلِهِ، وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ الآخِرِ». قَالَ: يَا رَسُولَ اللهَّ: مَا الإِسْلاَمُ؟ قَالَ: «الإِسْلاَمُ أَنْ تَعْبُدَ اللهَّ وَلاَ تُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيمَ الصَّلاَةَ الْمَكْتُوبَةَ، وَتُؤَدِّىَ الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ». قَالَ: يَا رَسُولَ اللهَّ: مَا الإِحْسَانُ؟ قَالَ: أَنْ تَعْبُدَ اللهَّ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنَّكَ إِنْ لاَ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ». قَالَ: يَا رَسُولَ اللهَّ: مَتَى السَّاعَةُ؟ قَالَ: مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ. وَلَكِنْ سَأُحَدِّثُكَ عَنْ أَشْرَاطِهَا، إِذَا وَلَدَتِ الأَمَةُ رَبَّهَا، فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا. وَإِذَا كَانَتِ الْعُرَاةُ الْحُفَاةُ رُءُوسَ النَّاسِ، فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا. وَإِذَا تَطَاوَلَ رِعَاءُ الْبَهْمِ فِى الْبُنْيَانِ، فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا، فِي خَمْسٍ لاَ يَعْلَمُهُنَّ إِلاَّ اللهُّ. ثُمَّ تَلاَ ﷺ ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌۢ﴾ [الروم: ٣٤]. قَالَ : ثُمَّ أَدْبَرَ الرَّجُلُ، فَقَالَ رَسُولُ اللهَّ ﷺ: «رُدُّوا عَلَىَّ الرَّجُلَ». فَأَخَذُوا لِيَرُدُّوهُ فَلَمْ يَرَوْا شَيْئًا. فَقَالَ رَسُولُ اللهَّ ﷺ: «هَذَا جِبْرِيلُ جَاءَ لِيُعَلِّمَ النَّاسَ دِينَهُمْ». مسلم عن أبي هريرة – كتاب: الإيمان – باب الإيمان ما هو وما خصاله (رقم١٠٦) (١/ ٣٠).

- المعرفة بعلوم السنة وعلومها المختلفة.
- معرفة الإجماع، والقياس، إذا كان في مسئلة فقهية.
- صفاء العقيدة، والسير علي منهج السلف الصالح.
- أن يعم نفعه العصر الذي يعيش فيه، وما تلاه من عصور.
- أن يترك آثارًا ومؤلفات مشهورة، وينتفع بها. ويكون له من الطلاب، ونقلة علمه، ما يتوفر لإيصالها للناس والانتفاع بها، ولا ينتهي أثرة بنهاية حياته.
- أن يكون ما قام به من إصلاح معروف ومشهور.
- نقل صاحب "شرح سنن أبي داود": «المراد من التجديد إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة، والأمر بمقتضاهما، وإماتة ما ظهر من البدع والمحدثات ... وأن يكون عالمًا بالعلوم الدينية الظاهرة والباطنة، ناصرًا للسنة، قامعًا للبدعة، وأن يعم علمه أهل زمانه ... وقال القارىء في المرقاة: أي: يبين السنة من البدعة، ويكثر العلم، ويعز أهله، ويقمع البدعة ويكسر أهلها»[1].

ولا يخفي أن إمامنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ له النصيب الأوفر في كل ما سبق من أمور، وهذا واضح جدًا، في ما أوردناه عنه.

وقد صنف السيوطي في ذلك أرجوزة سماها (تحفة المهتدين بأخبار المجددين) ونذكرها هنا لنعلم أن المجددين الذين جاءوا بعد الإمام الأشعري ساروا علي نهجه، بل من كان قبله من المجددين كسيدنا عمر بن عبد العزيز سار الإمام الأشعري علي نهجه، وهذا واضح في مناقشته للقدرية والفرق الأخري، وما توصل إليه عمر بن عبد العزيز هو عين ما سار عليه الأشعري، وكذا الإمام الشافعي، فإن ما قال به هو أيضًا عين ما سار عليه الإمام الأشعري. وهذه القصيدة هي:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَظِيمِ الْمِنَّةِ .. الْمَانِحِ الْفَضْلَ لِأَهْلِ السُّنَّةِ
ثُمَّ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ نَلْتَمِس .. عَلَى نَبِيٍّ دِينُهُ لَا يَنْدَرِسْ
لَقَدْ أَتَى فِي خَبَرٍ مُشْتَهِرِ .. رَوَاهُ كُلُّ حَافِظٍ مُعْتَبَرِ

(١) عون المعبود شرح سنن أبي داود لمحمد شمس الحق العظيم آبادي (١١/ ٢٦٢).

بِأَنَّهُ فِي رَأْسِ كُلِّ مِائَـــة .. يَبْعَــثُ رَبّـنَا لِهَـــذِي الْأُمَّـة

مَنًّا عَلَيْـــهَا عَالِمًا يُجَـــدِّدُ .. دِيـــنَ الْهُـــدَى لِأَنَّهُ مُجْتَهِـــدُ

فَكَانَ عِنْدَ الْمِائَةِ الْأُولَى عُمَـــرْ .. خَلِيفَــةُ الْعَـــدْلِ بِإِجْمَاعٍ وَقَـــرْ

وَالشَّافِعِيّ كَانَ عِنْـدَ الثَّانِيَـــة .. لِمَا لَهُ مِـــنْ الْعُلُـــومِ السَّامِيَـــة

وَابْنُ سُرَيْجٍ ثَالِـــثُ الْأَئِمَّـــةْ .. وَالْأَشْعَـــرِيّ عَـــدَّهُ مَنْ أَمَّـــه

وَالْبَاقِلَانِي رَابِـــعٌ أَوْ سَهْلٌ أَوْ .. الْاسْفَرَايِينِيُّ خُلْـــفٌ قَدْ حَكَوْا

وَالْخَامِسُ: الْحَبْـــرُ هُوَ الْغَزَالِي .. وَعَـــدُّهُ مَا فِيـــهِ مِنْ جِـــدَالِ

وَالسَّادِسُ: الْفَخْرُ الْإِمَامُ الرَّازِي .. وَالرَّافِـــعِيُّ مِثْـــلُهُ يُـــوَازِي

وَالسَّابِـعُ: الرَّاقِي إِلَى الْمَـــرَاقِي .. ابْنُ دَقِيـــقِ الْعِيـــدِ بِاتِّـفَاقِ

وَالثَّامِـــنُ: الْحَبْـــرُ هُوَ الْبُلْقِـــينِي .. أَوْ حَافِـــظُ الْأَنَامِ زَيْـــنُ الدِّيـــنِ

وَالشَّرْطُ فِي ذَلِكَ أَنْ تَمْضِيَ الْمِائَةْ .. وَهْوَ عَلَى حَـــيَاتِـــهِ بَيْـــنَ الْفِئَـــةْ

يُـــشَارُ بِالْعِـــلْمِ إِلَى مَقَامِـــهِ .. وَيَنْصُرُ السُّنَّـــةَ فِي كَلَامِـــهِ

وَأَنْ يَكُونَ جَامِعًا لِكُـــلِّ فَـــنّ .. وَأَنْ يَعُـــمَّ عِلْمُـــهُ أَهْـــلَ الزَّمَنْ

وَأَنْ يَكُونَ فِي حَدِيثٍ قَدْ رُوِي .. مِنْ أَهْلِ بَيْتِ الْمُصْطَفَى، وَقَدْ قَوِي

وَكَوْنُـــهُ فَرْدًا هُـــوَ الْمَشْهُـــورُ .. قَدْ نَطَـــقَ الْحَدِيـــثُ وَالْجُمْهُـــورُ

وَهَذِهِ تَاسِـــعَةُ الْمِئِينَ قَـــدْ .. أَتَتْ، وَلَا يُخْلَـــفُ مَا الْهَادِي وَعَدْ

وَقَدْ رَجَوْتُ أَنَّنِي الْمُجَـــدِّدُ فِيهَا .. فَفَضْـــلُ اللَّهِ لَيْـــسَ يُجْحَـــد

وَآخِـــرُ الْمِئِيـــنَ فِيـمَا يَأْتِي .. عِيسَـــــى نَبِيُّ اللَّهِ ذُو الْآيَاتِ

يُجَـــدِّدُ الدِّيـــنَ لِهَذِي الْأُمَّةْ .. وَفِي الصَّـــلَاةِ بَعْضَـــنَا قَدْ أَمَّهْ

مُقَـــرِّرًا لِشَرْعِـــنَا وَيَحْكُمُ .. بِحُكْمِـــنَا إِذْ فِي السَّـــمَاءِ يَعْلَمُ

وَبَعْـــدَهُ لَمْ يَبْـــقَ مِنْ مُجَدِّدِ .. وَيُرْفَـــعُ الْقُرْآنُ مِثْـــلَ مَا بُدِي

وَتَكْثُـــرُ الْأَشْـــرَارُ وَالْإِضَاعَةْ .. مِنْ رَفْعِـــهِ إِلَى قِيَامِ السَّاعَـــةْ

وَأَحْمَـــدُ اللَّهَ عَلَى مَا عَلَّـــمَا .. وَمَا جَـــلَا مِـــنْ الْخَفَا وَأَنْعَمَا

وعلى رأس العاشرة: شمس الدين بن شهاب الدين الرملي. ومن المجددين على رأس الحادية عشر: إبراهيم بن حسن الكردي الكوراني. وعلى رأس الثانية عشر: الشيخ صالح بن محمد بن نوح الفلاني نزيل المدينة، والسيد المرتضى الحسيني الزبيدي. وعلى رأس الثالثة عشر: السيد نذير، والقاضي حسين بن محمد الأنصاري الخزرجي السعدي اليماني، والحسن خان البوفالي القنوجي.

يقول شارح كتاب عون المعبود: «هذا هو ظني في هؤلاء الأكابر الثلاثة أنهم من المجددين على رأس المائة الثالثة عشر والله تعالى أعلم وعلمه أتم»(١).

قال ابن حجر العسقلاني رَحِمَهُ اللَّهُ: «لا يلزم أن يكون في رأس كل مائة سنة واحد فقط؛ لأن اجتماع الصفات التي نحتاج إليها في تجديد أمر الدين في هذه الأمة لا ينحصر في نوع واحد، ولا يلزم أن جميع خصال الخير في شخص واحد ... ويجوز أن تكون الطائفة جماعة متعددة من أنواع المؤمنين، ما بين شجاع وبصير بالحرب، وفقيه، ومحدث، ومفسر، وقائم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وزاهد، وعابد.

ولا يلزم أن يكونوا مجتمعين في بلد واحد، بل يجوز اجتماعهم في قطر واحد، وافتراقهم في أقطار الأرض، ويجوز أن يجتمعوا في البلد الواحد، وأن يكونوا في بعض منه دون بعض، ويجوز إخلاء الأرض كلها من بعضهم أولًا فأولًا، إلى أن لا يبقى إلا فرقة واحدة ببلد واحد، فإذا انقرضوا جاء أمر الله ... ولا يلزم أن يكون في رأس كل مائة سنة واحد فقط، بل يكون الأمر فيه كما ذكر في الطائفة وهو متجه فإن اجتماع الصفات المحتاج إلى تجديدها لا ينحصر في نوع من أنواع الخير، ولا يلزم أن جميع خصال الخير كلها في شخص واحد»(٢).

---

(١) عون المعبود شرح سنن أبي داود لأبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي - تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان (٩/ ١٣٥٦).

(٢) الفتح (١٣/ ٢٩٥).

ما هو الأمر الذي يجدد للأمة؟ إن الحديث ينص على "أمر الدين" وهي كلمة تطلق في الحديث الشريف على الإسلام والإيمان والإحسان، كما في حديث جبريل عليه السلام: «هذا جبريل جاء يعلم الناس دينهم»[١].

وكان على رأس المائة الثالثة الأشعري، كما هو في الكتب التي تبحث عن التجديد والمجددين. وترجيح الإمام الأشعري علي غيره؛ لأن قيامه بنصرة السنة إلى تجديد الدين أقرب، فهو الذي انتدب للرد على المعتزلة، وسائر أصناف المبتدعة[٢].

وفي حديث النبي، عن عمران بن حصين، منقبة أيضًا للإمام الأشعري قال: «دخلت على النبي ﷺ وعقلت ناقتي بالباب، فأتاه ناس من بني تميم، فقال: «**اقبلوا البشرى يا بني تميم**»، قالوا: قد بشرتنا فأعطنا مرتين، ثم دخل عليه ناس من أهل اليمن، فقال: «**اقبلوا البشرى يا أهل اليمن، إذ لم يقبلها بنو تميم**»، قالوا: قد قبلنا يا رسول الله، قالوا جئناك نسألك عن هذا الأمر، قال: «**كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء وخلق السماوات والأرض**»، فنادى مناد: ذهبت ناقتك يا ابن الحصين، فانطلقت فإذا هي يقطع دونها السراب، فوالله لوددت أني كنت تركتها»[٣].

يقول البيهقي: وفي سؤالهم دليل على أن الكلام في علم الأصول، وحدث العالم، ميراث لأولادهم عن أجدادهم[٤].

وكان مما فتح الله علي جد الإمام أن أعلمه الله دعاء من أدعية الأسم الأعظم، ووهبه صوتًا حسنًا. فقد ورد عن عبيد الله بن يزيد عن أبيه: أن رسول الله ﷺ جاء إلى المسجد فوجدني على باب المسجد، فأخذ بيدي، وأدخلني المسجد، فإذا رجل يصلي ويدعوا، ويقول: اللهم إني اسألك بأني أشهد أن لا إله إلا أنت، الأحد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوًا أحد . قال: فقام رسول الله ﷺ فقال: «**والذي نفسي بيده، لقد سأل الله باسمه الأعظم، الذي إذا سئل به أعطى، وإذا دعي به أجاب**». قال: وإذا رجل يقرأ في

(١) البخاري عن أبي هريرة – كتاب: الإيمان – باب: سؤال جبريل عن الإسلام والإيمان والإحسان (١/ ٢٧).

(٢) تبيين (ص٥٠).

(٣) البخاري – كتاب: بدء الخلق – باب: ما جاء في قول الله تعالى ﴿ٱللَّهُ يَبْدَؤُاْ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ﴾ (رقم٦٠١٩) (٣/ ١١٦٦).

(٤) التبيين (ص٥٠).

جانب المسجد، فقال: «**لقد أعطى هذا مزمارًا من مزامير آل داود**». فقلت: يا رسول الله: أخبره؟ قال: «**نعم**»، فأخبرته، قال: فلم يزل لي صديقًا وإذا هو أبو موسى الأشعري ﷺ(١).

وظل الصحابي الجليل، جد شيخنا، في عبادة وتقرب إلي ربه، حتي آخر حياته، أخبر صالح بن موسى الطلحي عن أبيه قال: «اجتهد الأشعري قبل موته اجتهادًا شديدًا، فقيل له: لو أمسكت ورفقت بنفسك بعض الرفق، فقال: إن الخيل إذا أرسلت، فقاربت رأس مجراها، أخرجت جميع ما عندها. والذي بقي من أجلي أقل من ذلك، قال فلم يزل على ذلك حتى مات رضي الله عنه»(٢).

وكان العلم والصلاح والعمل سمة عامة للأشعريين "فالأشعريون بالفقه في زمن رسول الله ﷺ موصوفون، وبالعلم عند الأعلام من الصحابة رضي الله عنهم معروفون، وأشهرهم بالفقه والعلم في ذلك الزمن، أبو موسى الأشعري (جد الإمام أبي الحسن)، وكفاه بذلك عند العلماء شرفًا وفضلًا، وما أسعد من كان أبو موسى له سلفًا وأصلًا، فالفضل من ذلك الوجه أتاه، وما ظلم من أشبه أباه"(٣).

وقد دعا النبي ﷺ لجد شيخنا فقال: «**اللهم اغفر لعبد الله بن قيس ذنبه، وأدخله يوم القيامة مدخلًا كريمًا**»(٤). ولا يقال إن هذا خاص بجده سيدنا أبو موسي، فإن الدعوة تدرك الأولاد وأولادهم، كما قال سيدنا حذيفة: «صلاة رسول الله ﷺ تدرك الرجل وولده وولد ولده ولعقبه»(٥).

وعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما فِى قَوْلِهِ عز وجل: ﴿أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَآ أَلَتْنَـٰهُم مِّنْ عَمَلِهِم مِّن شَىْءٍ﴾ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ يَرْفَعُ ذُرِّيَّةَ الْمُؤْمِنِ مَعَهُ فِى دَرَجَتِهِ فِى الْجَنَّةِ، وَإِنْ كَانُوا دُونَهُ فِى الْعَمَلِ. ثُمَّ قَرَأَ ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَـٰنٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَآ أَلَتْنَـٰهُم﴾ يَقُولُ: وَمَا نَقَصْنَاهُمْ»(٦).

---

(١) شعب الإيمان للإمام البيهقي – باب: في تعظيم القرآن – باب: في رفع الصوت بالقرآن (رقم٢٦٠٤) (٢/ ٥٢٥).

(٢) التبيين (ص٧١).

(٣) السابق نفسه.

(٤) البخاري عن أبي موسي – كتاب: المغازي – باب: غزوة أوطاس (رقم٣٠٦٨) (٤/ ١٥٧١).

(٥) التبيين (٧٣ ، ٧٤).

(٦) السنن الكبري للبيهقي – كتاب: الدعوي والبينات – باب: الولد يسلم بإسلام أحد أبويه (رقم٢١٨٢٦) (١٠/ ٢٦٨).

وقد خص النبي ﷺ جده مع سيدنا معاذ لتعليم الناس أمور الدين، وللحكم بينهم، ولا شك أن هذا ميزة كبيرة، ويدل علي مكانة وتاريخ هذه الدوحة المباركة في العلم. فالنَّبِيَّ ﷺ بَعَثَ مُعَاذًا وَأَبَا مُوسَى إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ: «**بَشِّرُوا وَلاَ تُنَفِّرُوا، ويسروا ولا تُعَسِّرُوا، وَتَطَاوَعَا وَلاَ تَخْتَلِفَا، فَكَانَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فُسْطَاطٌ يَكُونُ فِيهِ، يَزُورُ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهُ**»(١).

وأما عن أبي بردة (عامر) بن أبي موسي جد إمامنا، فقد سار في حياته من العلم والتقوي والورع والزهد سيرة أبيه، كان محدثًا، قال عنه الإمام مسلم بن الحجاج القشيري الحافظ: «سمع أباه، وعليًا». روى عنه الشعبي، وأبو إسحق، وأكثر الحفاظ. تولي قضاء الكوفة وعزله الحجاج، ولنعرف بعض أحواله وزهده في الدنيا من هذه الواقعة: "أن يزيد بن المهلب، لما ولي خراسان قال: «دلوني على رجل كامل لخصال الخير»، فدل على أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، فلما جاءه رآه رجلًا فائقًا، فلما كلمه رأى مخبرته أفضل من مرآته، قال: «إني وليتك كذا وكذا من عملي»، فاستعفاه، فأبى أن يعفيه، فقال: «أيها الأمير: ألا أخبرك بشيء حدثني أبي، أنه سمعه من رسول الله ﷺ» قال: «هاته»، قال: «إنه سمع النبي ﷺ يقول: «**من تولى عملًا، وهو يعلم أنه ليس لذلك العمل بأهل، فليتبوأ مقعده من النار**». وأنا أشهد أيها الأمير، أني لست بأهل لما دعوتني إليه». فقال له يزيد: «ما زدت على أن حرضتني على نفسك، ورغبتنا فيك، فأخرج إلى عهدك، فإني غير معفيك». فخرج، ثم أقام فيه ما شاء الله أن يقيم، فاستأذنه بالقدوم عليه، فأذن له، فقال له: «أيها الأمير: ألا أحدثك بشيء حدثنيه أبي، إنه سمعه من رسول الله ﷺ» قال: «هاته»، قال: «ملعون من سأل بوجه الله، وملعون من سئل بوجه الله، ثم منع سائله، ما لم يسله هجرًا. وأنا اسألك بوجه الله، ألا ما أعفيتني أيها الأمير من عملك». فأعفاه(٢).

وهكذا باقي هذه الشجرة المباركة، في العلم والفضل والورع.

---

(١) مسند الإمام أحمد – حديث أبي موسي الأشعري (رقم٢٠٢٢٩).

(٢) مسند الروياني لمحمد بن هارون الروياني أبو بكر – تحقيق: أيمن علي أبو يماني (ص٣٢٧).

أما ما يتعلق بإمامنا رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فقد كان في فترة اعتزاله، قوي الحجة، زلق اللسان، واضح البيان، لكنه أولًا لم يكن في كتاباته بنفس قوة محاوراته ومجادلاته، وكان أستاذه الجبائي غير قوي في النقاشات كقوته في التصنيف، فكان ينيبه في كثير من المناقشات.

ولعل الله تعالى أراد ذلك ليكون الأقدر علي معرفة دقائق ومرامي الفكر الاعتزالي، ليكون هو الأقدر أيضًا علي الرد عليه، وبيان تهافته، وطول فترة بقائه علي فكر المعتزلة، لا يقدح في الإمام؛ بل هي من مناقبه كما ينقل ابن عساكر: «فأما ما ذكر فيها من طول مقامه على مذهب المعتزلة، فما لا يفضي به رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى انحطاط المنزلة؛ بل يقضي له في معرفة الأصول بعلو المرتبة، ويدل عند ذوي البصائر له على سمو المنقبة؛ لأن من رجع عن مذهب كان بعواره أخبر، وعلى رد شبه أهله وكشف تمويهاتهم أقدر، وتبين ما يلبسون به لمن يهتدي باستبصاره أبصر»[1].

وكان الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ يناقش الجمع من المعتزلة، يناقشهم واحدًا بعد واحد، حتي إنهم لم يعاودوا مناقشته.

يقول ابن الصيرفي مبينًا هذا: «كانت المعتزلة قد رفعوا رءوسهم، حتى أظهر الله تعالى الأشعري، فحجزهم في أقماع السمسم»[2]. وهي كلمة تقال دلالة علي إفحامهم وإسكاتهم.

ويقول عبد الله بن خفيف: «دخلت البصرة، وكنت أطلب أبا الحسن الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فأرشدت إليه، وإذا هو في بعض مجالس النظر، فدخلت فإذا ثم جماعة من المعتزلة، فكانوا يتكلمون، فإذا سكتوا وأنهوا كلامهم، قال لهم أبو الحسن الأشعري لواحد واحد، قلت: كذا وكذا، والجواب عنه: كذا وكذا، إلى أن يجيب الكل، فلما قام خرجت في أثره، فجعلت أقلب طرفي فيه، فقال: إيش تنظر؟ فقلت: كم لسان لك؟ وكم أذن لك؟ وكم عين لك؟ فضحك، وقال لي: من أين أنت؟ قلت: من شيراز. وكنت أصحبه بعد ذلك.

وكان الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ لا يناظر، ولا يبدأ في الحديث، إلا إذا طلب منه. يقول الراوي السابق: «قلت: يا سيدي: كما هو في محله، ولكن مسألة: فقال: ما هي؟ فقلت: مثلك في فضلك وعلو منزلتك، كيف لم تسأل

---

(١) التبيين (ص٩٢، ٩٣).

(٢) السابق نفسه.

ويسأل غيرك؟ فقال: أنا لا نكلم هؤلاء ابتداء، ولكن إذا خاضوا في ذكر ما لا يجوز في دين الله، رددنا عليهم بحكم ما فرض الله سبحانه وتعالى علينا من الرد على مخالفي الحق»[1].

وكان الإمام رَحِمَهُ اللَّهُ ينظر إلي ما فيه مصلحة للإسلام والمسلمين، فكان إذا رأي أن يذهب لبعض الناس في أماكنهم لمناقشتهم، كان يفعل. وفد سئل مرة: «كيف تخالط أهل البدع، وتقصدهم بنفسك، وقد أمرت بهجرهم؟ فقال: هم أولوا رياسة، معهم الوالي والقاضي، ولرياستهم لا ينزلون إلي، فإذا كانوا هم لا ينزلون إلي، ولا أسير أنا إليهم، فكيف يظهر الحق، ويعلمون أن لأهل السنة ناصرًا بالحجة؟»[2].

اتباع الإمام رَحِمَهُ اللَّهُ للكتاب والسنة ومنهج السلف:

سار إمامنا رَحِمَهُ اللَّهُ بعد خروجه من مذهب الاعتزال، علي الكتاب والسنة، ومنهج سلفنا الصالح، وعمل علي نصرة مذهب أهل السنة والجماعة، هو ونظيره الإمام أبي منصور الماتريدي.

يقول ابن عساكر: «فلم يحدث في دين الله حدثًا، ولم يأت فيه ببدعة؛ بل أخذ أقاويل الصحابة، والتابعين، ومن بعدهم من الأئمة في أصول الدين، فنصرها بزيادة شرح وتبيين، وأن ما قالوا في الأصول، وجاء به الشرع صحيح في العقول، خلاف ما زعم أهل الأهواء، من أن بعضه لا يستقيم في الآراء. فكان في بيانه تقوية ما لم يدل عليه من أهل السنة والجماعة، ونصرة أقاويل من مضى من الأئمة: كأبي حنيفة، وسفيان الثوري من أهل الكوفة، والأوزاعي وغيره من أهل الشام، ومالك والشافعي من أهل الحرمين، ومن نجا نحوهما من الحجاز، وغيرها من سائر البلاد، وكأحمد ابن حنبل وغيره من أهل الحديث، والليث بن سعد وغيره، وأبي عبد الله محمد بن أسماعيل البخاري، وأبي الحسن مسلم بن الحجاج النيسابوري، إمامي أهل الآثار، وحفاظ السنن، التي عليها مدار الشرع ﷺ، وذلك دأب من تصدى من الأئمة في هذه الأمة، وصار رأسًا في العلم من أهل السنة، في قديم الدهر وحديثه.

---

(١) المرجع السابق (ص٩٥، ٩٦).

(٢) المرجع السابق (ص١١٦، ١١٧).

وبذلك وعد سيدنا المصطفى ﷺ أمته، فيما روي عنه أبو هريرة ﵁ إنه قال: «**يبعث الله لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها**»(١). وهم هؤلاء الأئمة، الذين قاموا في كل عصر من أعصار أمته، بنصرة شريعته، ومن قام بها إلى يوم القيامة.

وحين نزل قول الله ﷻ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ يُجَـٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ۚ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٥٤]. أشار المصطفى ﷺ إلى أبي موسى، وقال: قوم هذا. فوعد الله عز ثناؤه وجل شيئًا معلقًا بشيء، وخص النبي المصطفى ﷺ به قوم أبي موسى، فكان خبره حقًا، ووعد الله صدقًا.

وحين خرج رسول الله ﷺ من بين أمته، وقبضه الله ﷻ إلى رحمته، ارتد ناس من العرب، فجاهدهم أبو بكر الصديق ﵁ بأصحاب رسول الله ﷺ منهم أبو موسى وقومه، حتى عاد أهل الردة إلى الإسلام، كما وعد رب الأنام.

وحين كثرت المبتدعة في هذه الأمة، وتركوا ظاهر الكتاب والسنة، وأنكروا ما ورد به من صفات الله ﷻ نحو: الحياة، والقدرة، والعلم، والمشيئة، والسمع، والبصر، والكلام. وجحدوا ما دلا عليه من المعراج، وعذاب القبر، والميزان، وأن الجنة والنار مخلوقتان، وأن أهل الإيمان يخرجون من النيران، وما لنبينا ﷺ من الحوض، والشفاعة، وما لأهل الجنة من الرؤية، وأن الخلفاء الأربعة كانوا محقين فيما قاموا به من الولاية، وزعموا أن شيئًا من ذلك لا يستقيم على العقل، ولا يصح في الرأي، أخرج الله ﷻ من نسل أبي موسى الأشعري ﵁ إمامًا قام بنصرة دين الله، وجاهد بلسانه وبيانه، من صد عن سبيل الله، وزاد في التبيين لأهل اليقين: أن ما جاء به الكتاب والسنة، وما كان عليه سلف هذه الأمة مستقيم، على العقول الصحيحة»(٢).

فالإمام ﵀ ممن ورث علوم أصول الدين المختلفة، بل هذه الشجرة المباركة، كانت من أول من تكلم في دقائق مسائل علم الكلام. وقد حدثت وشاية في حق الإمام ﵀، وفي مدرسة الفكر الأشعري،

---

(١) سبق تخريج الحديث.

(٢) التبيين (ص١٠٤، ١٠٥).

بعد وفاته بأكثر من قرن من الزمان، فاجتمع العلماء، وكتبوا وثيقة لبيان منزلته، وكونه ناشرًا لمذهب أهل السنة والجماعة. كتبها الإمام القشيري، ووقع عليها الأئمة الأعلام في مختلف العلوم للذب عن الإمام. ومما جاء في هذه الوثيقة:

«بسم الله الرحمن الرحيم، اتفق أصحاب الحديث، أن أبا الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ﷺ كان إمامًا من أئمة أصحاب الحديث، ومذهبه مذهب أصحاب الحديث. تكلم في أصول الديانات على طريقة أهل السنة، ورد على المخالفين من أهل الزيغ والبدعة، وكان من المعتزلة، والروافض، والمبتدعين من أهل القبلة، والخارجين من الملة، سيفًا مسلولًا، ومن طعن فيه، أو قدح، أو لعنه، أو سبه، فقد بسط لسان السوء في جميع أهل السنة. بذلنا خطوطنا طائعين بذلك في هذا الذكر، في ذي القعدة سنة ست وثلاثين وأربعمائة، والأمر على هذه الجملة المذكورة في هذا الذكر»[1]. ووقع علي هذه الوثيقة، أو علي مثلها العلماء الأعلام في عصره، لبيان إمامة الشيخ لأهل السنة والجماعة؛ بل إن هناك من كتبها بلغات أخري غير العربية، وتبع الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ الكثير من أتباع المذاهب الفقهية المختلفة.

ثناء العلماء عليه:

يقول الإمام الاسفرايني: «كنت في جنب الشيخ أبي الحسن الباهلي، كقطرة في البحر، سمعت الشيخ أبا الحسن الباهلي قال: كنت أنا في جنب الشيخ الأشعري كقطرة في جنب البحر».

وقيل للإمام الباقلاني: «كلامك أفضل وأبين من كلام أبي الحسن الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقال: والله إن أفضل أحوالي، أن أفهم كلام أبي الحسن رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

وينقل ابن عساكر: «علم الناس معاني دينهم، وأوضح الحجج لتقوية يقينهم، وأمرهم بالمعروف فيما يجب اعتقاده، من تنزيه الله تعالى عن مشابهة مخلوقاته، وبين لهم ما يجوز إطلاقه عليه ﷻ من أسمائه الحسنى وصفاته، ونهاهم عن المنكر من تشبيه صفات المحدثين وذواتهم بأوصافه أو ذاته، فكانت طاعته فيما أمر به من التوحيد، مقربة للمقتدي به إلى مرضاته؛ لأنه كان في عصره علم الخلق بما يجوز أن يطلق في وصف الحق، فأظهر في مصنفاته ما كان عنده من علمه، فهدى الله به من وفقه من خلقه لفهمه».

---

(١) المرجع السابق (ص١١٣).

وقال "أبو بكر بن فورك" رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «انتقل الشيخ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري رضي الله عنه من مذاهب المعتزلة، إلى نصرة مذاهب أهل السنة والجماعة بالحجج العقلية، وصنف في ذلك الكتب. وهو بصري من أولاد أبي موسى الأشعري رضي الله عنه صاحب رسول الله ﷺ، وهو الذي فتح كثيرًا من بلاد العجم؛ منها كور الأهواز، ومنها أصبهان. وكان نفر من أولاد أبي موسى الأشعري رضي الله عنه بالبصرة.

وإلى وقت الشيخ أبي الحسن، منهم من كان يذكر بالرياسة، فلما وفق الله الشيخ أبا الحسن، لترك ما كان عليه من بدع المعتزلة، وهداه إلى ما يسره من نصرة أهل السنة والجماعة، ظهر أمره، وانتشرت كتبه بعد الثلثمائة، وبقى إلى سنة أربع وعشرين وثلثمائة، وممن تخرج به، ممن اختلف إليه، واستفاد منه المعروف بأبي الحسن الباهلي، وكان إماميًا في الأول، رئيسيًا مقدمًا، فانتقل عن مذهبهم، بمناظرة جرت له مع الشيخ أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه ألزمه فيها الحجة، حتى بان له الخطأ فيما كان عليه من مذاهب الإمامية، فتركها، واختلف إليه، ونشر علمه بالبصرة، واستفاد منه الخلق الكثيرون.

ثم تخرج به أيضًا المعروف بأبي "الحسن الرماني" وكان مقدمًا في أصحابه. وكذلك تخرج به "أبو عبد الله حمويه السيرافي" وطالت صحبته له، وعاد إلى سيراف، وانتفع به من هناك.

ورأيت من أصحابه بشيراز، من لقيه ودرس عليه، وممن صحب الشيخ أبا الحسن ببغداد، واستفاد منه من أهل خراسان: "الشيخ أبو علي زاهر بن أحمد السرخسي"، وكذلك "الفقيه أبو زيد المرزوي"، والفقيه "أبو سهل الصعلوكي النيسابوري".

وممن صحبه أبو نصر الكوازي بشيراز، فإنه قصده ونسخ منه كثيرًا من كتبه؛ منها: كتابه في النقض على الجبائي في الأصول، يشتمل على نحو من أربعين جزءًا.

من مؤلفات الإمام: صنف الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ سنة عشرين وثلاثمائة كتابًا سماه "العمد في الرؤية"، ذكر فيه أسماء بعض كتبه، منها:

- كتاب "الفصول" في الرد على الملحدين، والخارجين عن الملة، كالفلاسفة، والطبائعيين، والدهريين، وأهل التشبيه، والقائلين بقدم الدهر، على اختلاف مقالاتهم وأنواع مذاهبهم. ثم رد فيه على البراهمة، واليهود، والنصارى، والمجوس. وهو كتاب كبير، يشتمل على اثني عشر كتابًا. أول كتاب إثبات

النظر، وحجة العقل، والرد على من أنكر ذلك. ثم ذكر علل الملحدين والدهريين، مما احتجوا بها في قدم العالم، وتكلم عليها، واستوفى ما ذكره "ابن الراوندي" في كتابه المعروف بـ"كتاب التاج"، وهو الذي نصر فيه القول بقدم العالم.

- كتاب "الموجز" ويشتمل على اثني عشر كتابًا، على حسب تنوع مقالات المخالفين من الخارجين عن الملة والداخلين فيها.

- كتاب "الإمامة" تكلم في إثبات إمامة الصديق ﷺ وأبطل قول من قال بالنص، وقول أنه لا بد من إمام معصوم في كل عصر.

- كتاب "خلق الأعمال" نقض فيه اعتلالات المعتزلة والقدرية، في خلق الأعمال، وكشف عن تمويههم في ذلك. قال: وألفنا كتابًا كبيرًا.

- كتاب في الاستطاعة، نقض فيه استدلالات المعتزلة.

- كتاب في الصفات، تكلم فيه علي أصناف المعتزلة والجهمية والمخالفين لأهل السنة في نفيهم علم الله وقدرته، وسائر صفاته، وعلى أبي الهذيل، ومعمر، والنظام، والفوطي، وعلى من قال بقدم العالم، وفي فنون كثيرة من فنون الصفات.

- كتاب في جواز رؤية الله بالأبصار، نقض فيه جميع اعتلالات المعتزلة في نفيها وإنكارها وإبطالها.

- كتاب "اختلاف الناس في الأسماء والأحكام والخاص والعام".

- كتاب في الرد على المجسمة.

- كتاب في الجسم، بين فيه أن المعتزلة لا يمكنهم أن يجيبوا عن مسائل الجسمية، وبيان لزوم مسائل الجسمية على أصولهم.

- كتاب "إيضاح البرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان" جعله مدخلًا إلى الموجز، تكلم فيه في الفنون التي تكلم فيه في الموجز.

- كتاب "اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع"؛ وكتاب "اللمع الكبير" جعله مدخل إلى إيضاح البرهان؛ وكتاب "اللمع الصغير" جعله مدخل إلى اللمع الكبير.

- كتاب "الشرح والتفصيل في الرد على أهل الإفك والتضليل" جعله للمبتدئين، ومقدمة ينظر فيها قبل كتاب اللمع، وهو كتاب يصلح للمتعلمين؛ كتاب "مختصر" جعله مدخل إلى الشرح والتفصيل.

- نقضن كتاب الأصول على محمد ابن عبد الوهاب الجبائي، كشف فيه عن تمويهه في سائر الأبواب، التي تكلم فيها من أصول المعتزلة.

- كتاب "نقض تأويل الأدلة على البلخي في أصول المعتزلة"؛ وكتاب "مقالات المسلمين" ذكر فيه الإمام جميع اختلافاتهم ومقالاتهم؛ وكتاب "جمل المقالات" رد فيه علي مقالات الملحدين، وجمل أقاويل الموحدين؛ وكتاب "الجوابات في الصفات عن مسائل أهل الزيغ والشبهات" نقض فيه كتابًا كان قد ألفه قديمًا في مذهب المعتزلة.

- كتاب في الرد على ابن الراوندي في الصفات؛ وكتاب "نقض كتاب للخالدي" ألفه في القرآن والصفات؛ وكتاب "القامع لكتاب الخالدي في الإرادة" نقض فيه كتاب الخالذي في إثبات حدث إرادة الله تعالى، وأنه شاء ما لم يكن وكان ما لم يشأ؛ وكتاب "المهذب" نقض فيه كتابًا للخالدي في المقالات؛ ونقض كتاب الخالدي نفى فيه رؤية الله تعالى بالأبصار؛ ونقض كتاب الخالدي في نفي خلق الأعمال وتقديرها عن رب العالمين؛ ونقض كتاب البلخي علي كتاب ذكر إنه أصلح به غلط ابن الراوندي في الجدل.

- كتاب في الاستشهاد، بين فيه كيف يلزم المعتزلة على محجتهم، في الاستشهاد بالشاهد على الغائب، أن يثبتوا علم الله وقدرته وسائر صفاته.

- كتاب "المختصر في التوحيد والقدر" تجدث فيه عن: الكلام في إثبات رؤية الله بالأبصار. والكلام في سائر الصفات، والكلام في أبواب القدر كلها، وفي التوليد، وفي التعجيز والتجوير.

- كتاب في شرح أدب الجدل؛ وكتاب "الطبريين" في فنون كثيرة، من المسائل الكثيرة؛ وكتاب "جواب الخراسانية" في ضروب من المسائل كثيرة؛ وكتاب "الأرجانيين في أبواب مسائل الكلام"؛ وكتاب "جواب السيرافيين" في أجناس الكلام؛ وكتاب "جواب العمانيين" في أنواع من الكلام؛ وكتاب "جواب الجرجانيين" في مسائل كانت تدور بين الإمام وبين المعتزلة؛ وكتاب "جواب الدمشقيين" في لطائف من الكلام؛ وكتاب "جواب الواسطيين" في فنون من الكلام.

- كتاب "جوابات الرامهرمزيين"، وكان بعض المعتزلة من رامهرمز كتب إلي الإمام، يسأله الجواب عن مسائل كانت تدور في أنفسهم، فأجاب عنها.

- كتاب "المسائل المنثورة البغدادية" وفيه مجالس دارت بين الإمام وبين أعلام المعتزلة؛ وكتاب "المنتخل" في المسائل المنثورات البصريات؛ وكتاب "الفنون في الرد على الملحدين"؛ وكتاب "النوادر في دقائق الكلام"؛ وكتاب "الإدراك في فنون من لطائف الكلام"؛ وكتاب "نقض الكتاب المعروف باللطيف على الإسكافي"؛ وكتاب نقض فيه كلام عباد بن سليمان في دقائق الكلام؛ وكتاب نقض فيه كتاب على علي بن عيسى من تأليفه.

- كتاب "المختزن" فيه ضروب من الكلام، ذكر فيه مسائل للمخالفين، لم يسألوه عنها، ولا مسطروه في كتبهم، ولم يتجهوا للسؤال بها وأجاب الإمام عنها.

- كتاب في الاجتهاد في الأحكام؛ وكتاب في أن القياس يخص ظاهر القرآن؛ وكتاب في المعارف.

- كتاب في الأخبار وتخصيصها؛ وكتاب "الفنون في أبواب من الكلام"؛ وكتاب "الفنون" ألفه الإمام في الرد على الملحدين؛ وكتاب "جواب المصريين" بين فيه الإمام الكثير من أبواب الكلام؛ وكتاب في أن العجز عن الشيء، غير العجز عن ضده، وأن العجز لا يكون إلا من الموجود"؛ وكتاب "المسائل على أهل التثنية"؛ وكتاب في اعتراضات الدهريين، ذكر فيه جميع اعتراضات الدهريين في قول الموحدين، أن الحوادث أولًا أنها لا تصح، وأنها لا تصح إلا من محدث، وفي أن المحدث واحد، وأجاب عنها بما فيه إقناع للمسترشدين، وذكر فيه أيضًا اعتلالات للدهريين في قدم الأجسام.

- كتاب "الاستقصاء لجميع اعتراض الدهريين وسائر أصناف الملحدين"؛ وكتاب في الرد على الدهريين في اعتلالاتهم في قدم الأجسام، بأنها لا تخلو أن لو كانت محدثة، من أن يكون أحدثها لنفسه أو لعلة؛ وكتاب نقض علي اعتراض على "داود بن علي الأصبهاني" في مسألة الاعتقاد.

- كتاب "تفسير القرآن" رد فيه على الجبائي والبلخي، ما حرفا من تأويله؛ وكتاب "زيادات النوادر"؛ وكتاب "جوابات أهل فارس"؛ وكتاب "اعتلال من زعم أن الموات يفعل بطبعه" نقض الإمام فيه اعتلالهم وأوضح فيه تمويههم.

- كتاب في الرؤية، نقض به اعتراضات اعترض بها عليه الجبائي في مواضع متفرقة من كتب جمعها "محمد بن عمر الصيمري"، وحكاها عنه، فبين فسادها، وأوضحها وكشف ما بها.

- كتاب "الجوهر في الرد على أهل الزيغ والمنكر"؛ وكتاب أجاب فيه عن مسائل الجبائي في النظر والاستدلال وشرائطه؛ وكتاب "أدب الجدل"؛ وكتاب في مقالات الفلاسفة.

- كتاب في الرد على الفلاسفة، يشتمل على ثلاث مقالات، ذكر فيه نقض علل "ابن قيس الدهري"، وتكلم فيه على القائلين بالهيولي والطبائع، ونقض فيه علل أرسطو طاليس في السماء والعالم. فضلًا عما سبق فإن هناك إملاءات أملاها الإمام علي طلابه، وإجابات عن مسائل متفرقة وردت إليه من أماكن متعددة.

هذا كله حتي سنة عشرين وثلاثمائة، أما ما بعد ذلك حتي وفاته سنة أربع وعشرين وثلاثمائة، صنف كتبًا من أهمها:

كتاب "نقض المضاهاة على الإسكافي في التسمية بالقدر"؛ وكتاب "العمد في الرؤية"؛ وكتاب في معلومات الله ومقدوراته إنه لا نهاية لها على أبي الهذيل؛ وكتاب "على حارث الوراق" في الصفات فيما نقض على ابن الراوندي؛ وكتاب "على أهل التناسخ"؛ وكتاب في الرد في الحركات على أبي الهذيل؛ وكتاب "على أهل المنطق"؛ و"مسائل سئل عنها الجبائي في الأسماء والأحكام"؛ و"مجالسات في خبر الواحد وإثبات القياس"؛ وكتاب في أفعال النبي ﷺ؛ وكتاب في الوقوف والعموم؛ وكتاب في متشابه القرآن؛ ونقض كتاب التاج على ابن الراوندي؛ وكتاب "بيان مذهب النصارى"؛ وكتاب في الإمامة؛ وكتاب فيه الكلام على النصارى مما يحتج به عليهم من سائر الكتب التي يعترفون بها؛ وكتاب في النقض على ابن الراوندي في إبطال التواتر وفيما يتعلق به الطاعنون على التواتر؛ ومسائل في إثبات الإجماع؛ وكتاب في حكايات مذاهب المجسمة وما يحتجون به؛ وكتاب نقض شرح الكتاب؛ كتاب في مسائل جرت بينه وبين "أبي الفرج المالكي" في علة الخمر؛ ونقض كتاب آثار العلوية على أرسطو طاليس؛ وكتاب في جوابات مسائل لـ"أبي هاشم" استملاها "ابن أبي صالح الطبري"؛ وكتاب "الاحتجاج"؛ وكتاب "الأخبار الذي أملاه على البرهان"؛ وكتاب في دلائل النبوة؛ و"تفسير المختزن".

يقول "ابن العربي المالكي" في كتابه: "العواصم من القواصم": «وانتدب أبو الحسن إلى كتاب الله فشرحه، في خمسمائة مجلد وسماه بالمختزن، فمنه أخذ الناس كتبهم، ومنهم أخذ عبد الجبار الهمذاني كتابه في تفسير القرآن، الذي سماه بالمحيط في مائة سفر، قرأته في خزانة المدرسة النظامية بمدينة السلام، وانتدب له الصاحب بن عباد، فبذل فيه عشرة آلاف دينار للخازن في دار الخلافة، وألقى النار في الخوانة، واحترقت الكتب، وكانت تلك نسخة واحدة، لم يكن غيرها، ففقدت من أيدي الناس، إلا أني رأيت الأستاذ الزاهد الإمام أبا بكر بن فورك يحكي عنه، فلا أدري وقع على بعضه أم أخذه من أفواه الرجال»(١).

وينقل ابن فُوْرَك في تفسيره، الكثير من تفسير المختزن كما يقول ابن العربي في كتابه: "قانون التأويل": «وهو ملامح من كتاب "المُخْتَزن" الذي جمعه في التفسير الشيخ أبو الحسن في خمسمائة مجلد»(٢).

وقال عنه في كتاب: «وكان هذا الكتاب عظيمًا، لم يؤلف قط في الإسلام مثله، بني علي تفسير القرآن، فاحتوي علي جميع أصول الشريعة، وأدلة التوحيد، وأسرار القرآن، والرد علي المعتزلة، وجميع المخالفين، وتتبع كل آية عليهم ودليل فيها، لإبطال نحلهم الخبيثة، ومذاهبهم الركيكة، فحسد ابن عباد عليه أهل السنة، فبذل لصاحب الخزانة، عشرة آلاف دينار، علي أن يلقي فيها النار، ليحترق الكتاب المذكور في جملة الكتب، ففعل، وصاح، كأن النار غلبته، فلم يغث إلا والكتب قد احترقت»(٣).

هذه القائمة من كتب الإمام ذكرها ابن فورك، وبعضها ذكرها الإمام بنفسه. وهناك مؤلفات أخري لم يذكرها ابن فورك؛ منها:

رسالة الحث على البحث؛ ورسالة في الإيمان وهل يطلق عليه اسم الخلق؛ وجواب مسائل كتب بها إلى أهل الثغر في تبيين ما سألوه عنه من مذهب أهل الحق.

يقول ابن عساكر: «وأخبرني الشيخ أبو القاسم بن نصر الواعظ، في كتابه عن أبي المعالي بن عبد الملك القاضي، قال: سمعت من أثق به، قال: رأيت تراجم كتب الإمام أبي الحسن، فعددتها أكثر من مائتين أو

---

(١) العواصم من القواصم لأبو بكر بن العربي – تحقيق : عمار طالبي (ص٧٢).

(٢) قانون التأويل لأبو بكر بن العربي – تحقيق: د/ محمد السليماني (ص٦٥٦).

(٣) المتوسط في الاعتقاد لابن العربي – تحقيق: د/ عبد الله التوراتي (ص٤٣٩).

ثلاثمائة مصنف، وفي ذلك ما يدل على سعة علمه، وينبىء الجاهل به عن غزارة فهمه، وخطبته في أول كتابه، الذي صنفه في تفسير القرآن، أدل دليل على تبريزه في العلم به على الإقران، وهو الذي سماه».

- "تفسير القرآن والرد على من خالف البيان من أهل الإفك والبهتان ونقض ما حرفه الجبائي والبلخي في تأليفهما"[1]، ولعل هذا الكتاب هو تفسير المختزن السابق، وقد سمي بحاصل موضوعاته.

ملاحظات علي كتب الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

أوردنا قائمة الكتب السابقة؛ لنأخذ منها عدة أمور أهمها:

- سعة اطلاع الإمام في العلوم المختلفة، من علوم عقلية، ولغوية، وفقهية، إلي غير ذلك.
- مقدرة الإمام الفائقة، علي الحوار، والنقاش، والجدال بالتي هي أحسن بمراعاة آداب البحث والمناظرة، وإلزام الخصوم.
- جعل تعلمه للعلوم المختلفة، لإثبات القضايا العقدية المختلفة.
- الرد علي كل الطوائف المخالفة لأهل السنة في عصره.
- تصنيف الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ كتبًا تناسب طوائف المتعلمين، بمختلف أعمارهم، من مختصرات، ومطولات، وشروح.
- معرفته بكل مقالات الإسلاميين، وغير المسلمين، وإفراده مصنفات لذلك.
- تركيز الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ، في الرد علي الملاحدة، والدهريين، والمنكرين لوجود الله تعالى.
- إيراد الإمام، لفرق، وطوائف، وأعلام، لها آراء مختلفة، لو لم يذكرها الإمام، لربما لم يصل إلينا شيئًا عنها، فمؤلفاته بمثابة دوائر معارف فكرية.
- نقله لآراء المخالفين بدقة وأمانه شديدة، بحيث لو قارنا بين ما نقله عنهم، وبين ما هو موجود في كتبهم، لوجدناه عين ما قاله الإمام.
- تصنيف الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ مصنفات، وإرساله رسائل إلي أقطار معينة، تحتاج إلي موضوعات خاصة، بطلب منهم.

---

(١) التبيين (ص١٣٦).

- شهرته الواسعة، في بقاع كثيرة، وثقة الناس فيه فيما يورده من آراء وردود.

- تنبيه الإمام علي بعض مصنفاته، التي ألفها في مرحلة الاعتزال، حتي يتم التمييز بين فكر المرحلتين، أو فيما يعن له من تصحيح فكرة ما، يقول في هذا: «وألفنا كتابًا في: باب شيء، وأن الأشياء هي أشياء وإن عدمت. رجعنا عنه، ونقضناه، فمن وقع إليه فلا يعولن عليه»(١).

- تنبيه الإمام علي بعض كتبه، إذا سبق إلي وهم القارئ، أنه كتاب كذا، فيبين أنه غير كتابه الموسوم بكذا.

- قيامه بتفسير القرآن الكريم، علي منهج أهل السنة والجماعة، رد فيه علي الأفكار والآراء المخالفة.

- إفراده بعض الكتب، للرد علي الفكر الفلسفي المنحرف، وأرسطو بصفة خاصة.

- قيام الإمام بإملاءات علي طلابه، في مسائل يحتاجون إليها.

- تنقيحه لبعض الكتب، التي ترد علي بعض الفرق.

- رده علي تحريفات أهل الكتاب، وإلزامهم من كتبهم.

طرف من حياة الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ:

نقل الكثير عن مآثر الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ منها:

أنه كان قريبًا من عشرين سنة، يصلي صلاة الصبح بوضوء العتمة. وكان لا يحكي عن اجتهاده شيئًا إلى أحد. ويروي عمران موسى بن أحمد بن علي الفقيه، قال: «سمعت أبي يقول: خدمت الإمام أبا الحسن بالبصرة سنين، وعاشرته ببغداد إلى أن توفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ فلم أجد أورع منه، ولا أغض طرفًا، ولم أر شيخًا أكثر حياء منه في أمور الدنيا، ولا أنشط منه في أمور الآخرة.

ويقول بندار بن الحسين - وكان خادم أبي الحسن علي بن إسماعيل بالبصرة - قال: «كان أبو الحسن ياكل من غلة ضيعة، وقفها جده بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري على عقبه، قال: وكانت نفقته في كل سنة سبعة عشر درهما»(٢).

---

(١) التبيين (ص١٣٣).

(٢) المرجع السابق (ص١٤١، ١٤٢).

وقال أبو علي زاهر بن أحمد السرخسي: لما قرب حضور أجل أبي الحسن الأشعري رَحِمَهُ ٱللَّهُ في داري ببغداد، دعاني، فأتيته، فقال: أشهد على أني لا أكفر أحدًا من أهل هذه القبلة؛ لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله اختلاف العبارات.

سلوك الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ مسلك أهل السنة، ورده علي المخالفين:

قال القاضي أبي المعالي بن عبد الملك عن أبي الحسن الأشعري: نضر الله وجهه، وقدس روحه، فإنه نظر في كتب المعتزلة، والجهمية، والرافضة، وإنهم عطلوا، وأبطلوا، فقالوا: لا علم لله، ولا قدرة، ولا سمع، ولا بصر، ولا حياة، ولا بقاء، ولا إرادة. وقالت الحشوية والمجسمة والمكيفة المحددة: إن لله علمًا كالعلوم، وقدرة كالقدر، وسمعًا كالأسماع، وبصرًا كالأبصار. فسلك رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ طريقة بينهما، فقال: إن لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ علمًا لا كالعلوم، وقدرة لا كالقدر، وسمعا لا كالأسماع، وبصرًا لا كالأبصار.

وكذلك قال جهم بن صفوان: العبد لا يقدر على إحداث شيء، ولا على كسب شيء. وقالت المعتزلة: هو قادر على الإحداث والكسب معًا. فسلك رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ طريقة بينهما، فقال: العبد لا يقدر على الإحداث، ويقدر على الكسب. ونفى قدرة الإحداث، وأثبت قدرة الكسب.

وكذلك قالت الحشوية المشبهة: «إن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ يرى مكيفًا محدودًا، كسائر المرئيات. وقالت المعتزلة والجهمية والنجارية: إنه سبحانه لا يرى بحال من الأحوال. فسلك رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ طريقة بينهما، فقال: يرى من غير حلول، ولا حدود، ولا تكييف، كما يرانا هو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وهو غير محدود ولا مكيف، فكذلك نراه وهو غير محدود ولا مكيف.

وكذلك قالت النجارية: إن الباري سبحانه بكل مكان، من غير حلول ولا جهة. وقالت الحشوية والمجسمة: إنه سبحانه حال في العرش، وأن العرش مكان له، وهو جالس عليه، فسلك رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ طريقة بينهما فقال: كان ولا مكان، فخلق العرش والكرسي، ولم يحتج إلى مكان، وهو بعد خلق المكان، كما كان قبل خلقه.

وقالت المعتزلة: له يد، يد قدرة ونعمة، ووجهه وجه وجود. وقالت الحشوية: يده يد جارحة، ووجهه وجه صورة. فسلك رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ طريقة بينهما، فقال: يده يد صفة، ووجهه وجه صفة، كالسمع والبصر.

وكذلك قالت المعتزلة: النزول نزول بعض آياته وملائكته، والاستواء بمعنى الاستيلاء. وقالت المشبهة والحشوية: النزول نزول ذاته، بحركة وانتقال من مكان إلى مكان، والاستواء جلوس على العرش، وحلول فيه. فسلك ﵁ طريقة بينهما، فقال: النزول صفة من صفاته، والاستواء صفة من صفاته، وفعل فعله في العرش، يسمي الاستواء.

وكذلك قالت المعتزلة: كلام الله مخلوق، مخترع، مبتدع. وقالت الحشوية المجسمة: الحروف المقطعة، والأجسام التي يكتب عليها، والألوان التي يكتب بها، وما بين الدفتين، كلها قديمة أزلية. فسلك ﵁ طريقة بينهما، فقال: القرآن كلام الله قديم، غير مغير، ولا مخلوق، ولا حادث، ولا مبتدع. فأما الحروف المقطعة، والأجسام، والألوان، والأصوات، والمحدودات، وكل ما في العالم من المكيفات، مخلوق، مبتدع، مخترع.

وكذلك قالت المعتزلة والجهمية والنجارية: الإيمان مخلوق على الإطلاق. وقالت الحشوية المجسمة: الإيمان قديم على الإطلاق. فسلك ﵁ طريقة بينهما، وقال: الإيمان إيمانان إيمان لله فهو قديم؛ لقوله: المؤمن المهيمن، وإيمان للخلق فهو مخلوق؛ لأنه منهم يبدو، وهم مثابون على إخلاصه، معاقبون على شكه.

وكذلك قالت المرجئة: من أخلص لله ﷻ مرة في إيمانه، لا يكفر بارتداد ولا كفر، ولا يكتب عليه كبيرة قط. وقالت المعتزلة: إن صاحب الكبيرة مع إيمانه وطاعاته مائة سنة، لا يخرج من النار قط. فسلك ﵁ طريقة بينهما، وقال: المؤمن الموحد الفاسق، هو في مشيئة الله تعالى، إن شاء عفا عنه وأدخله الجنة، وإن شاء عاقبه بفسقه، ثم أدخله الجنة؛ فأما عقوبة متصلة مؤبدة، فلا يجازى بها، كبيرة منفصلة منقطعة.

وكذلك قالت الرافضة: إن للرسول ﷺ ولعلي ﵁ شفاعة من غير أمر الله تعالى ولا إذنه، حتى لو شفعا في الكفار قبلت. وقالت المعتزلة: لا شفاعة له بحال. فسلك ﵁ طريقة بينهما، فقال: بأن للرسول ﷺ شفاعة مقبولة في المؤمنين المستحقين للعقوبة، يشفع لهم بأمر الله وإذنه، ولا يشفع إلا لمن ارتضى.

وكذلك قالت الخوارج: بكفر عثمان، وعلي ﵄ ونص هو ﵁ على موالاتهما، وتفضيل المقدم على المؤخر. وكذلك قالت المعتزلة: إن أمير المؤمنين معاوية، وطلحة، والزبير، وأم المؤمنين عائشة، وكل من تبعهم ﵃ على الخطأ، ولو شهدوا كلهم بحبة واحدة لم تقبل شهادتهم. وقالت الرافضة: إن هؤلاء كلهم كفار، ارتدوا بعد إسلامهم، وبعضهم لم يسلموا. وقالت الأموية لا يجوز الخطأ بحال، فسلك ﵁ طريقة

بينهم، وقال: كل مجتهد مصيب، وكلهم على الحق، وإنهم لم يختلفوا في الأصول، وإنما اختلفوا في الفروع، فأدى اجتهاد كل واحد منهم إلى شيء، فهو مصيب، وله الأجر والثواب على ذلك.

إلى غير ذلك من أصول يكثر تعدادها وتذكارها. وهذه الطرق التي سلكها، لم يسلكها شهوة وإرادة، ولم يحدثها بدعة واستحسانًا، ولكنه أثبتها ببراهين عقلية مخبورة، وأدلة شرعية مسبورة، وأعلام هادية إلى الحق، وحجج داعية إلى الصواب والصدق، هي الطرق إلى الله ﷻ والسبيل إلى النجاة والفوز، من تمسك بها فاز ونجا، ومن حاد عنها ضل وغوى[1].

ونورد الآن نص كلام الإمام رَحِمَهُ اللَّهُ ليتبين من خلاله منهجه، واتباعه لسلف الأمة، بعد إيراد المذهب الكلامية للفرق المختلفة ويضع كلامه هنا تحت عنوان: "فصل: في إبانة أهل الحق والسنة". يقول: «فإن قال لنا قائل: قد أنكرتم قول المعتزلة، والقدرية، والجهمية، والحرورية، والرافضة، والمرجئة. فعرفونا قولكم الذي به تقولون وديانتكم التي بها تدينون؟». قيل له: قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب الله ربنا ﷻ وبسنة نبينا محمد ﷺ، وما روى عن السادة الصحابة، والتابعين، وأئمة الحديث. ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل – نضر الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته – قائلون. ولما خالف قوله مخالفون؛ لأنه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل، الذي أبان الله به الحق، ودفع به الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيع الزائغين، وشك الشاكين. فرحمة الله عليه من إمام مقدم، وجليل معظم، وكبير مفهم.

وجملة قولنا: أنا نقر بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله. وبما جاءوا به من عند الله، وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ، لا نرد من ذلك شيئًا. وأن الله ﷻ إله واحد، لا إله إلا هو، فرد صمد، لم يتخذ صاحبة ولا ولدًا. وأن محمدًا عبده ورسوله، أرسله بالهدى ودين الحق. وأن الجنة والنار حق، وأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث من في القبور. وأن الله تعالى استوى على العرش، على الوجه الذي قاله، وبالمعنى الذي أراده، استواء منزهًا عن الممارسة، والاستقرار، والتمكن، والحلول، والانتقال. لا يحمله العرش، بل العرش وحملته، محمولون بلطف قدرته، ومقهورون في قبضته، وهو فوق العرش، وفوق كل شيء، إلى تخوم الثرى،

(١) المرجع السابق (ص١٤٩ – ١٥٢).

فوقية لا تزيده قربًا إلى العرش والسماء، بل هو رفيع الدرجات عن العرش، كما أنه رفيع الدرجات عن الثرى، وهو مع ذلك قريب من كل موجود، وهو أقرب إلى العبد من حبل الوريد، وهو على كل شيء شهيد.

وأن له سبحانه وجهًا بلا كيف، كما قال: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]. وأن له سبحانه يدين بلا كيف كما قال سبحانه: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وكما قال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]. وأن له سبحانه عينين بلا كيف كما قال سبحانه: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]. وأن من زعم أن أسماء الله غيره كان ضالًا. وأن لله علمًا كما قال: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦]، وكما قال: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ﴾ [فاطر: ١١].

ونثبت لله السمع والبصر، ولا ننفي ذلك، كما نفته المعتزلة، والجهمية، والخوارج. ونثبت أن لله قوة كما قال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: ١٥].

ونقول: إن كلام الله غير مخلوق، وأنه سبحانه لم يخلق شيئًا إلا وقد قال له ﴿كُن﴾، كما قال: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]. وأنه لا يكون في الأرض شيء، من خير أو شر، إلا ما شاء الله. وأن الأشياء تكون بمشيئة الله ﷻ. وأن أحدًا لا يستطيع أن يفعل شيئًا قبل أن يفعله، ولا يستغني عن الله، ولا يقدر على الخروج من علم الله ﷻ.

وأنه لا خالق إلا الله. وأن أعمال العباد مخلوقة لله، مقدرة، كما قال سبحانه: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦]. وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئًا وهم يخلقون، كما قال: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾ [فاطر: ٣]. وكما قال: ﴿لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [النحل: ٢٠]. وكما قال سبحانه: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ﴾ [النحل: ١٧]، وكما قال: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]. وهذا في كتاب الله كثير.

وأن الله وفق المؤمنين لطاعته، ولطف بهم، ونظر لهم، وأصلحهم، وهداهم، وأضل الكافرين، ولم يهدهم، ولم يلطف بهم بالإيمان، كما زعم أهل الزيغ والطغيان، ولو لطف بهم وأصلحهم؛ لكانوا صالحين، ولو هداهم لكانوا مهتدين. وإن الله يقدر أن يصلح الكافرين، ويلطف بهم، حتى يكونوا مؤمنين، ولكنه

أراد أن يكونوا كافرين، كما علم، وخذلهم، وطبع على قلوبهم. وأن الخير والشر بقضاء الله وقدره، وإنا نؤمن بقضاء الله وقدره، خيره وشره، حلوه ومره، ونعلم أن ما أخطأنا لم يكن ليصيبنا، وأن ما أصابنا لم يكن ليخطئنا. وأن العباد لا يملكون لأنفسهم ضرًا ولا نفعًا إلا بإذن الله، كما قال ﷻ: ﴿قُل لَّآ أَمۡلِكُ لِنَفۡسِي نَفۡعٗا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ [الأعراف: ١٨٨]. ونلجئ أمورنا إلى الله، ونثبت الحاجة والفقر في كل وقت إليه سبحانه وتعالى. ونقول: إن كلام الله غير مخلوق، وأن من قال بخلق القرآن فهو كافر. وندين بأن الله يرى في الآخرة بالأبصار، كما يرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون، كما جاءت الروايات عن رسول الله ﷺ.

ونقول: إن الكافرين محجوبون عنه إذا رآه المؤمنون في الجنة، كما قال سبحانه: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]. وأن موسى عليه السلام سأل الله ﷻ الرؤية في الدنيا. وأن الله تعالى تجلى للجبل فجعله دكّا، فأعلم بذلك موسى أنه لا يراه في الدنيا. وندين بأن لا نكفر أحدًا من أهل القبلة بذنب يرتكبه، ما لم يستحله، كالزنا، والسرقة، وشرب الخمر، كما دانت بذلك الخوارج، وزعمت أنهم كافرون. ونقول: إن من عمل كبيرة من هذه الكبائر، مثل الزنا، والسرقة، وما أشبهها، مستحلًا لها، غير معتقد لتحريمها؛ كان كافرًا. ونقول: إن الإسلام أوسع من الإيمان، وليس كل إسلام إيمانًا. وندين الله ﷻ بأنه يقلب القلوب بين أصبعين من أصابعه، وأنه سبحانه وتعالى يضع السماوات على أصبع، والأرضين على أصبع، كما جاءت الرواية عن رسول الله ﷺ من غير تكييف. وندين بأن لا ننزل أحدًا من أهل التوحيد، والمتمسكين بالإيمان، جنة ولا نارًا، إلا من شهد له رسول الله ﷺ بالجنة. ونرجو الجنة للمذنبين، ونخاف عليهم أن يكونوا بالنار معذبين، أجارنا الله منها، بشفاعة سيدنا وحبيبنا رسول الله ﷺ. ونقول: إن الله ﷻ يخرج قومًا من النار، بعد أن امتحشوا بشفاعة رسول الله ﷺ تصديقًا لما جاءت به الروايات عن رسول الله ﷺ. ونؤمن بعذاب القبر، وبالحوض. وأن الميزان حق، والصراط حق، والبعث بعد الموت حق. وأن الله ﷻ يوقف العباد في الموقف، ويحاسب المؤمنين. وأن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص.

ونسلم الروايات الصحيحة عن رسول الله ﷺ التي رواها الثقات، عدل عن عدل، حتى تنتهي إلى رسول الله ﷺ. وندين بحب السلف، الذين اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه ﷺ ونثني عليهم، بما أثنى الله به عليهم، ونتولاهم أجمعين. ونقول: إن الإمام الفاضل بعد رسول الله ﷺ أبو بكر الصديق رضي الله عنه. وأن الله سبحانه وتعالى

أعز به الدين، وأظهره على المرتدين، وقدمه المسلمون بالإمامة، كما قدمه رسول الله ﷺ للصلاة، وسموه بأجمعهم خليفة رسول الله ﷺ، ثم عمر بن الخطاب ﵁، ثم عثمان بن عفان ﵁، وأن الذين قتلوه قتلوه ظلمًا وعدوانًا، ثم علي بن أبي طالب ﵁. فهؤلاء الأئمة بعد رسول الله ﷺ وخلافتهم خلافة النبوة.

ونشهد بالجنة للعشرة، الذين شهد لهم رسول الله ﷺ بها. ونتولى سائر أصحاب رسول الله ﷺ، ونكف عما شجر بينهم. وندين بأن الأئمة الأربعة، خلفاء راشدون، مهديون، فضلاء، لا يوازنهم في الفضل غيرهم. ونصدق بجميع الروايات، التي يثبتها أهل النقل، عن النزول إلى سماء الدنيا. وأن الرب ﷻ يقول: «**هل من سائل؟ هل من مستغفر؟**»(١). وسائر ما نقلوه، وأثبتوه، خلافًا لما قاله أهل الزيغ والتضليل. ونعول فيما اختلفنا فيه، على كتاب ربنا ﷻ، وسنة نبينا ﷺ، وإجماع المسلمين، وما كان في معناه. ولا نبتدع في دين الله، ما لم يأذن لنا، ولا نقول على الله ما لا نعلم. ونقول: إن الله ﷻ يجيء يوم القيامة، كما قال سبحانه: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]. وأن الله مقرب من عباده، كيف شاء، بلا كيف، كما قال تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]. وكما قال سبحانه: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ۝٨ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ [النجم: ٨، ٩].

ومن ديننا: أن نصلي الجمعة، والأعياد، وسائر الصلوات والجماعات، خلف كل بر وفاجر، كما روى أن عبد الله بن عمر ﵄ كان يصلي خلف الحجاج. وأن المسح على الخفين سنة، في الحضر والسفر، خلافًا لقول من أنكر ذلك. ونرى الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح، والإقرار بإمامتهم، وتضليل من رأى الخروج عليهم، إذا ظهر منهم ترك الاستقامة. وندين بإنكار الخروج بالسيف، وترك القتال في الفتنة، ونقر بخروج الدجال - أعاذنا الله من فتنته - كما جاءت به الرواية عن رسول ﷺ(٢).

ونؤمن بعذاب القبر. ومنكر ونكير ﵉ ومساءلتهما المدفونين في القبور. ونصدق بحديث المعراج. وتصحيح كثير من الرؤيا في المنام، ونقر أن لذلك تفسيرًا. ونرى الصدقة على موتى المسلمين، والدعاء لهم،

---

(١) رواه مسلم عن أبي هريرة – كتاب: صلاة المسافرين – باب: الترغيب في الدعاء والذكر (رقم٧٥٨) (١/ ٥٢١).

(٢) وردت أحاديث كثيرة صحيحة في الدجال، منها البخاري عن عائشة – كتاب: صفة الصلاة – باب: الدعاء قبل السلام (رقم٧٩٨) (١/ ٢٨٦).

ونؤمن بأن الله ينفعهم بذلك. ونصدق بأن في الدنيا سحرة، وسحرًا. وأن السحر كائن موجود في الدنيا. وندين بالصلاة على من مات من أهل القبلة، برهم وفاجرهم، وتوارثهم.

ونقر أن الجنة والنار مخلوقتان، وأن من مات وقتل، فبأجله مات وقتل. وأن الأرزاق من قبل الله ﷻ يرزقها عباده حلالًا وحرامًا. وأن الشيطان يوسوس الإنسان، ويشككه، ويخبطه - خلافًا للمعتزلة والجهمية - كما قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَٰنُ مِنَ ٱلْمَسِّ﴾ [البقرة : ٢٧٥]. وكما قال: ﴿مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ ﴿٤﴾ ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ ﴿٥﴾ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾ [الناس: ٤، ٦]. ونقول: إن الصالحين يجوز أن يخصهم الله تعالى بآيات، يظهرها عليهم. وقولنا في أطفال المشركين: إن الله تعالى يؤجج لهم في الآخرة نارًا، ثم يقول لهم اقتحموها، كما جاءت بذلك الرواية.

وندين الله ﷿ بأنه يعلم ما العباد عاملون، وإلى ما هم صائرون. وما كان، وما يكون، وما لا يكون، أن لو كان كيف كان يكون. وبطاعة الأئمة، ونصيحة المسلمين. ونرى مفارقة كل داعية إلى بدعة، ومجانبة أهل الأهواء[1].

ملاحظات علي كلام الإمام هذا:

- سير الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ، علي كتاب الله، وسنة نبيه ﷺ، وما كان عليه العصر الأول من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم.

- اتباع الإمام منهج السلف الصالح، وبخاصة الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه، باعتباره الممثل الأشهر لأهل السنة والجماعة.

- مخافة الإمام لآرآء وأفكار الفرق الضالة والمنحرفة، ورده عليهم.

- سيره في بحثه ومؤلفاته، علي قواعد الإسلام التي أخبر عنها القرآن الكريم، وسنة النبي ﷺ، من الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره. مع تفصيلات متعلقة بكل قاعدة منها.

---

(١) الإبانة للإمام الأشعري – تحقيق: د/ فوقية حسين محمود (ص٢٠ – ٣٣).

- رأي الإمام في الصفات الموهمة للتشبيه: إقرارها كما جاءت، وإمرارها، مع العلم بأن المعاني الظاهرة منها، غير مرادة في حق الله تعالي؛ لأن ظواهرها توهم نقصًا في حقه تعالى، وهذا هو المعبر عنه بـ"التأويل الإجمالي" أو مذهب التفويض، وهذا مأخوذ من قوله تعالي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشوري: ١١]. وقوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ① ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ② لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ③ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [سورة الإخلاص].

وهذا يفهم من قول الإمام السابق: «وأن الله تعالى استوى على العرش، على الوجه الذي قاله، وبالمعنى الذي أراده، استواء منزهًا عن المماسة، والاستقرار، والتمكن، والحلول، والانتقال. لا يحمله العرش، بل العرش وحملته، محمولون بلطف قدرته، ومقهورون في قبضته، وهو فوق العرش، وفوق كل شيء، إلى تخوم الثرى، فوقية لا تزيده قربًا إلى العرش والسماء، بل هو رفيع الدرجات عن العرش، كما أنه رفيع الدرجات عن الثرى، وهو مع ذلك قريب من كل موجود، وهو أقرب إلى العبد من حبل الوريد، وهو على كل شيء شهيد».

- إن الله تعالى موصوف بصفات المعاني، من علم، وقدرة، وسمع، وبصر، وحياة، وكلام.
- إنه تعالى له قوة.
- إن القرآن الكريم، كلام الله تعالى، غير مخلوق. ومن قال بخلقه خرج من الدين.
- إن كل شيء في كون الله تعالى، واقع بقضاء الله تعالى، ولا يمكن لأحد الخروج عما علمه الله تعالى وأراده.
- إن فعل الطاعات من العباد بتوفيق الله تعالى.
- إن وقوع الخير والشر، والطاعات والمعاصي، بإرادة الله تعالى.
- احتياج الخلق ألي الله تعالى، ولا يمكنهم الخروج عن مقدور الله تعالى.
- أن الله تعالى، يري بالأبصار في الآخرة، وأن العقاب الأكبر للمشركين في الآخرة، حجبهم عن رؤية الله تعالى.

- عدم كفر مرتكب الكبيرة، ما لم يكن مستحلًا لها، وهذا بخلاف رأي الخوارج ومن نحا نحوهم من الفرق الضالة.

- عدم الجزم بدخول أحد الجنة يقينًا، إلا إذا ورد نص بذلك. وأن الرجاء لأصحاب الكبائر، بدخول الجنة، بفضل الله تعالى ورحمته.

- الإيمان بتفاصيل المسائل السمعية، كما أخبرت بها النصوص الصحيحة، من نعيم أو عذاب القبر، والنفخ والعث والحوض، والميزان، والصحف والصراط، والحساب.. إلي غير ذلك.

- الإيمان قول وعمل، يزيد بالطاعات، وينقص بالمعاصي، وأن العمل شرط كمال للإيمان.

- قبول الروايات الصحيحة عن النبي ﷺ والعمل بها.

- وجوب حب الصحابة، الذين اختارهم الحق ﷻ لصحبه نبيه، وحب السلف ﷺ.

- تفاضل الصحابة بتفاضلهم في الإمامة، فالإمام الفاضل بعد النبي ﷺ، سيدنا أبي بكر، ثم عمر، ثم عثمان - وقتله قاتلوه ظلمًا - ثم علي ﷺ. وأن خلافتهم خلافة نبوة، ثم العشرة المبشرين بالجنة، وتوليه لجميع الصحابة، والكف عما شجر بينهم.

- الابتعاد عن البدعة في الدين، وعدم القول فيه بغير علم.

- الصلاة خلف كل بر وفاجر.

- اتباع المسائل الفرعية، الواردة عن صحابة النبي ﷺ، والمنقولة عنهم نقلًا صحيحًا.

- عدم الخروج علي الأئمة، والإقرار بأئمتهم، والدعاء لهم بالصلاح.

- عدم الخروج علي الأمة بالسلاح. وعدم القتال في وقت الفتن بين المسلمين.

- الصدقة والدعاء لموتي المسلمين، تصل إليهم، وتنفعهم بفضل الله تعالى.

- التصديق بالسحر، وأنه كائن.

- الصلاة علي كل من مات من أهل القبلة، برهم وفاجرهم، والتوارث منهم.

- إن المقتول ميت بأجله.

- إن الرزق هو كل ما ساقه الله تعالى لعباده، وانتفعوا به.

- يوجد وسوسة للشيطان، وتزيين، ومس.
- كرامات الأولياء حق.

تلامذة الإمام:

لا يمكن حصر تلامذة الإمام قديمًا وحديثًا، فجل علماء التفسير، وشراح الحديث، وعلماء السلوك، فضلًا عن علماء العقيدة الذين بعدوا عن البدع، علي منهج الإمام الأشعري. وقد ذكر ابن عسكر جملة من أتباع الإمام الأشعري، قسمهم إلي طبقات:

الطبقة الأولي/ أصحابه الذين أخذوا عنه، ومن أدركه ممن قال يقوله، أو تعلم منه، منهم:

أبو عبد الله بن مجاهد البصري؛ وأبو الحسن الباهلي البصري؛ وأبو الحسين بندار بن الحسين الشيرازي خادم الإمام؛ وأبومحمد الطبري، المعروف بالعراقي؛ وأبو بكر القفال الشاشي الفقيه؛ وأبو سهل الصعلوكي النيسابوري؛ وأبو زيد المروزي؛ وأبو عبد الله بن خفيف الشيرازي الصوفي؛ وأبو بكر الجرجاني، المعروف بالإسماعيلي؛ وأبو الحسن عبد العزيز بن محمد بن اسحق الطبري، المعروف بالدمل؛ وأبو الحسن علي بن محمد بن مهدي الطبري؛ وأبو جعفر السلمى البغدادى النقاش؛ وأبو عبد الله الأصبهاني، المعروف بالشافعي؛ وأبو محمد القرشي الزهري؛ وأبو بكر البخاري المعروف بالأودني الفقيه؛ وأبو منصور بن حمشاد النيسابوري؛ والشيخ أبو الحسين بن سمعون البغدادي المذكر؛ وأبو عبد الرحمن الشروطي الجرجاني؛ وأبو علي الفقيه السرخسي.

الطبقة الثانية/ وهم أصحاب أصحابه، ممن سلك مسلكه في الأصول وتأدب بآدابه، منهم:

أبو سعد بن أبي بكر الإسماعيلي الجرجاني؛ وأبو الطيب بن أبي سهل الصعلوكي النيسابوري؛ وأبو الحسن بن داود المقري الداراني الدمشقي؛ والقاضي أبو بكر بن الطيب بن الباقلاني البصري؛ وأبو علي الدقاق النيسابوري، شيخ أبي القسم القشيري؛ والحاكم أبو عبد الله بن البيع النيسابوري الحافظ؛ وأبو نصر بن أبي بكر الإسماعيلي الجرجاني؛ والأستاذ أبو بكر بن فورك الأصبهاني؛ وأبو سعد بن أبي عثمان النيسابوري الخر كوشي الزاهد؛ والقاضي أبو عمر محمد بن الحسين البسطامي؛ وأبو القسم بن أبي عمرو البجلي البغدادي؛ وأبو الحسن بن ما شاذة الأصبهاني؛ والشريف أبو طالب بن المهتدي الهاشمي الدمشقي؛

وأبو معمر بن أبي سعد بن أبي بكر الجرجاني؛ وأبو حازم العبدوي النيسابوري الحافظ؛ والأستاذ أبو إسحاق الإسفرايني؛ وأبو علي بن شاذان البغدادي؛ وأبو نعيم الحافظ الأصبهاني؛ وأبو حامد أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن دلوية الاستوائي الدلولي.

ذكر بعض المشهورين من الطبقة الثالثة/ من لقي أصحاب أصحابه، وأخذ العلم عنهم؛ منهم:

أبو الحسن السكري البغدادي الشاعر؛ وأبو منصور الأيوبي النيسابوري؛ والقاضي أبو محمد عبد الوهاب بن علي البغدادي؛ وأبو الحسن النعيمي البصري؛ وأبو طاهر بن خراشة الدمشقي المقري؛ والأستاذ أبو منصور النيسابوري، المعروف بالبغدادي؛ وأبو ذر الهروى الحافظ؛ وأبو بكر الدمشقي الزاهد، المعروف بابن الجرمي؛ والإمام أبو محمد الجويني والد الإمام أبي المعالي؛ وأبو القسم بن أبي عثمان الهمذاني البغدادي؛ وأبو جعفر السمناني قاضي الموصل؛ وأبو حاتم الطبري، المعروف بالقزويني؛ وأبو الحسن رشا بن نظيف المقري الدمشقي؛ وأبو محمد الأصبهاني، المعروف بابن اللبان؛ وأبو الفتح سليم بن أيوب الرازي؛ وأبو عبد الله الخبازي المقري النيسابوري؛ وأبو الفضل بن عمروس البغدادي المالكي؛ والأستاذ أبو القسم الإسفرايني؛ وأبو بكر النيسابوري البيهقي الحافظ.

بعض المشهورين من الطبقة الرابعة/ المستبصرين بتبصيره وإيضاحه في الاقتداء والمتابعة؛ منهم:

أبو بكر البغدادي الحافظ، المعروف بالخطيب؛ والأستاذ أبو القسم القشيري النيسابوري، ثم الإستوائي؛ وأبو علي بن أبي حريصة الهمذاني الدمشقي الفقيه؛ وأبو المظفر الإسفرايني الفقيه؛ والشيخ أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي؛ والإمام أبو المعالي الجويني النيسابوري؛ والفقيه أبو الفتح نصر بن إبراهيم المقدسي؛ وأبو عبد الله الطبري نزيل مكة.

وذكر بعض المشهورين من الطبقة الخامسة/ التي أدرك ابن عساكر بعضها بالمعاصرة، وبعضها بالرؤية والمجالسة؛ منهم:

أبو المظفر الخوافي النيسابوري؛ والإمام أبو الحسن الطبري، المعروف بالكيا؛ والإمام أبو حامد الطوسي الغزالي؛ والإمام أبو بكر الشاشي؛ والإمام أبو القسم الأنصاري النيسابوري؛ والإمام ابن الإمام أبو نصر بن أبي القسم القشيري؛ والإمام أبو علي الحسن بن سليمان الأصبهاني؛ والإمام أبو سعيد أسعد بن أبي

نصر بن الفضل العمري الميهني؛ والشريف الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يحيى ابن حني العثماني الديباجي المقدسي؛ والقاضي الإمام أبو العباس أحمد بن سلامة بن عبيد الله بن مخلد المعروف بابن الرطبي؛ والإمام أبو عبد الله الفراوي النيسابوري؛ والإمام أبو سعد إسماعيل بن أبي صالح أحمد بن عبد الملك النيسابوري، المعروف بالكرماني؛ والإمام أبو الحسن السلمي الدمشقي؛ والإمام أبو منصور محمود بن أحمد بن عبد المنعم ابن ما شاذه؛ والإمام أبو الفتوح محمد بن الفضل بن محمد بن المعتمد الإسفرايني؛ والإمام أبو الفتح نصر الله بن محمد بن عبد القوي المصيصي.

وفاة الإمام رَحِمَهُ اللهُ:

وأما وفاة أبي الحسن الأشعري كما نقل ابن عساكر، كانت سنة أربع وعشرين وثلاثمائة، وكذا ذكر الأستاذ أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني تلميذ تلميذه أبي الحسن الباهلي وهو أعلم بأمره. وقيل: قبل الثلاثين، ونودي على جنازته: بناصر الدين. وروى الشيخ أبو الحسين بن سمعون قال: كان لي صاحب يلازم مجلسي، متصاون، جميل الظاهر، كثير المجاهدة، فمات، فحسنت تجهيزه، ودفنته بباب حرب، فلما كان بعد أيام رأيته في النوم عريانًا مشوه الخلق على صورة قبيحة، فقلت له: يا أبا عبد الله: ما فعل الله بك؟ فقال: أنا مطرود كما ترى. فقلت: أما كنت حسن الظن بالله تعالى؟ فقال: نعم. ولكني كنت مسيء الظن بهذا الشيخ، فنظرت فإذا أنا بشيخ طوال، بهى المنظر، حسن الهيئة، طيب الرائحة، جميل المحاسن، وهو يقرأ بصوت جهورى طيب: ﴿قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا﴾ وينظر إلى ذلك المسكين صاحبي، وكان معه خلق عظيم فوق الإحصاء، فسألت عنه، فقيل لي: هذا أبو الحسن الأشعري قد غفر الله له[1].

---

(١) التبيين (ص١٤٧، ١٤٨).

البحث الرابع

ظاهرة المختصرات في التراث الإسلامي وموقف أصحاب الاتجاهات التجديدية منها

إعداد/ د. محمد أحمد عزب

أستاذ العقيدة المشارك بجامعة المدينة

مُقَدِّمَة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على النبي الأمين؛ صلى الله عليه وسلم إلى يوم الدين، أما بعد؛

تعد ظاهرة المختصرات إحدى ظواهر التراث الإسلامي، وفي تاريخ العلوم والفنون نجد مئات الكتب التي نشأت حول المختصرات بالشرح والتوجيه، ظهرت المختصرات في أزمنة متأخرة عن مرحلة تدوين العلوم، إلا أنها تحولت إلى ظاهرة عمَّت كل علوم الوحي التي نشأت لخدمته، وتباينت الأنظار حولها وحول الإفادة منها، وكان لمن أيدها وجهة نظر كالتي لمن عارضها، سأحاول رصد رأي الفرقاء في حدود ما تسمح به الورقة. وعلى الله قصد السبيل، وهو وحده أستمد منه العون وهو حسبنا ونعم الوكيل.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى تناول ظاهرة علمية في التراث، أثرته وأثَّرت عليه تأثيرًا كبيرًا، هي ظاهرة المختصرات، وعرض آراء المادحين لها والقادحين فيها مع بيان سبب المدح أو القدح، في حدود البحث، معلقًا على النقول وبيان الوجه فيها بغير تطويل أو إطناب.

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في أن هناك من تعلق بطرف واحد في تقييمه لظاهرة المختصرات، غاضًا الطرف عن الوجه الآخر لها، ولذا جاء الحكم قاسيًا للقادح، ومرغبًا ترغيبًا كبيرًا للمادح، والظاهرة بين مادحها وقادحها صار اللبيب يحتار في التعاطي معها، فكان البحث محاولة لعرض الآراء.

أسئلة البحث: يتعرض البحث في مباحثة للأسئلة التالية:

١- متى بدأت المختصرات تعرف طريقها للتراث؟

٢- ما أسباب نشأتها؟

٣- كيف تناول العلماء لها ؟ وتفرع عنه سؤالين:

أ- ما هو رأي المعارضين لها؟.

ب-ما هو رأي المؤيدين لها؟

٤- ما هي الصعوبات التي نجمت عنها وأدت للانقسام حولها؟

أهداف البحث:

يهدف البحث في معالجاته للأهداف التالية:

١- تناول البدايات الأولى لظاهرة المختصرات.

٢- بيان سبب نشأتها.

٣- عرض وجهات النظر حولها للمؤيد والمعارض.

٤- عرض نماذج عملية أدت للانقسام حول تقييمها.

المنهج المتبع:

اتبع الباحث المنهج الوصفي التحليلي، حيث تتبع الأقوال في مظانها، موجهًا لسبب المقول، ومحللًا في ذات الوقت أسباب القول به.

هيكل البحث:

اشتملت هذه الورقة البحثية على الحيثيات السالفة: المقدمة، وأهداف البحث، مشكلة البحث، أسئلة البحث، أهداف البحث، المنهج المتبع، وجاءت في خمسة مباحث:

المبحث الأول: ظاهرة المختصرات في بداياتها الأولى.

المبحث الثاني: أسباب نشأت ظاهرة المختصرات.

المبحث الثالث: موقف العلماء من ظاهرة المختصرات، وجاء في مطلبين:

المطلب الأول: موقف الرافضين لها.

المطلب الثاني: المؤيدون للاختصار.

المبحث الرابع: صعوبات لحقت بالمختصرات.

المبحث الخامس: رؤية العلماء لنتائج المختصرات.

ثم نتائج البحث، وتوصياته، وأهم المراجع والمصادر.

المبحث الأول

ظاهرة المختصرات في بداياتها الأولى

تعدّ ظاهرةُ المختصرات في العلوم العربية والشرعية من الظواهر الممتدة على مدار العصور، وليست الظاهرة وليدة أزمنة متأخرة على ما يتبادر لبعضهم، بل هي تراثية قديمة بقدم التأليف أو بداياته الأولى.

يعدُّ الإمام عبد الله بن عبد الحكم المصري المتوفى سنة ٢١٤هـ[١] أول من عُرف بوضعِ المختصرات؛ فقد صنف مختصرات ثلاثة في مذهب مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت١٧٩هـ)، حيث صنف كتابًا اختصر فيه أسْمِعته من ابن القاسم، وابن وهب، وأشهب، ثم اختصر من ذلك كتابًا صغيرًا[٢]، ونلاحظ أن الذي دعا ابن عبد الحكم للاختصار هو كثرة السماعات التي سمعها من تلاميذ مالك بن أنس رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فأراد أن يجمعها باستيعاب يضم شتاتها ويجعلها كالبناء التام، فكل واحد تفرد بشيء، فأراد أن يكون عمله مكتملًا، وهذا العمل أقرب لتشييد البناء لا اختصاره.

في القرن الرابع وضع الطبري (ت٣١٠هـ) تفسيره بهذه الطريقة، أي: أنه اختصره على غير ما أراد ابتداءً، يقول صاحب تاريخ بغداد: «إن أبا جعفر الطبري قال لأصحابه: أتنشطون لتفسير القرآن؟ قالوا: كم يكون قدره؟ فقال: ثلاثون ألف ورقة. فقالوا: هذا مما تفنى الأعمار قبل تمامه. فاختصره في نحو ثلاثة آلاف ورقة. ثم قال: هل تنشطون لتاريخ العالم من آدم إلى وقتنا هذا؟ قالوا: كم قدره ؟ فذكر نحوًا مما ذكره في التفسير. فأجابوه بمثل ذلك. فقال: إنَّا لله! ماتت الهمم»[٣] فتفسير الطبري (ت٣١٠هـ) على ضخامته جاء على ثلث ما كان يريده له، وكذا تاريخه الضخم.

بل إن عبد البر رَحِمَهُ ٱللَّهُ (ت٤٦٣هـ) بعدما ألف كتابه "التمهيد" عمد إلى اختصاره في الاستذكار بعدما راسله طلاب العلم في مسائل عديدة بسطها في "التمهيد" لكنه اختصرها في الاستذكار بناء على طلبهم؛

---

(١) انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء للذهبي – ت مجموعة من المحققين – إشراف: الشيخ شعيب الأرناؤوط (١٠/ ٢٢٠).

(٢) المرجع السابق (١٠/ ٢٢٢)؛ والانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء لابن عبد البر (ص٥٣).

(٣) تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (٢/ ١٦٣) دار الكتب العلمية – بيروت.

حيث قال: «مستوعبًا مستقصى بعون الله إن شاء الله على شرط الإيجاز والاختصار، وطرح ما في الشواهد من التكرار؛ إذ ذلك كله ممهد مبسوط في كتاب "التمهيد"»[1].

ويعرض صاحب معجم الأدباء هذه الحكاية في مسألة الاختصارات فيقول: «تقدم القادر بالله إلى أربعة من أئمة المسلمين في أيامه في المذاهب الأربعة أن يصنّف له كلّ واحد منهم مختصرًا على مذهبه؛ فصنف له الماوردي "كتاب الإقناع"، وصنف له أبو الحسين القدوري[2] مختصره المعروف على مذهب أبي حنيفة، وصنف له القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن محمد بن نصر المالكي مختصرًا آخر[3]، ولا أدري من صنّف له على مذهب أحمد، وعرضت عليه فخرج الخادم إلى أقضى القضاة الماوردي وقال له: أمير المؤمنين يقول لك حفظ الله عليك دينك كما حفظت علينا ديننا»[4].

إذا كان الاختصار جهدا من صاحبه ابتداء، وربما كانت طلبًا من ذي سلطان، وهذا يجعلنا نتعرض لأسباب نشأت الظاهرة.

*****

المبحث الثاني

أسباب نشأت ظاهرة المختصرات

لقد بدا مما سبق بين الطبري وطلابه، وبين ابن عبد البر والدارسين لكتابه أن هناك رغبة جعلت العالم يجنح للاختصار، وإذ لم يكن السبب معروفًا لدينا في وضع مختصرات ابن عبد الحكم الثلاث إلا أننا نستطيع أن نقف ومن خلال ما ذكره بعض العلماء على سبب ذلك أو بعض سببه.

---

(١) انظر: الاستذكار لابن عبد البر (١/ ١١) دار الكتب العلمية – بيروت، ط١ - ١٤٢١.

(٢) يعرف عند السادة الحنفية بـ"مختصر القدوري" وله عندهم منزلة جليلة.

(٣) للقاضي عبد الوهاب رَحِمَهُ اللهُ (ت٤٢٢هـ) في ذاك مختصران هما: المعونة والتلقين.

(٤) انظر: معجم الأدباء للحموي - ت إحسان عباس (٥/ ١٩٥٦) دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط١، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

ففي الحوار السالف بين الطبري وطلابه، بان أن طلاب العلم كانت عندهم رغبة شديدة في التحصيل، وأن الزمن لا يسعفهم بالإلمام بما فيه إطناب، والنووي (ت٦٧٦هـ) يعمد إلى كتاب "المحرر" للرافعي(ت٦٢٣هـ) ويختصره قائلًا: «في حجمه كبر يعجز عن حفظه أكثر أهل العصر إلا بعض أهل العنايات، فرأيت اختصاره في نحو نصف حجمه؛ ليسهل حفظه مع ما أضمه إليه إن شاء الله تعالى من النفائس المستجدات». قال شارحه الرملي (ت١٠٠٤هـ) في شرح عبارته تلك: «قال الخليل بن أحمد: الكتاب يختصر ليحفظ ويبسط ليفهم، والاختصار ممدوح شرعًا، قال ﷺ: «**أوتيت جوامع الكلم، واختصر لي الكلام اختصارًا**»»[1].

نستطيع مما سبق وغيره أن نوجز أسباب الاختصار في التالي:

١- أن بعض العلماء كان يتصدى للتدريس فكان يعمد إلى تبسيط المطولات حتى لا يطول وقت الدرس بكثرة ما في المطولات من مسائل.

٢- أن الهمم والملكات كلما تطاولت الأزمنة وبعدت عن زمن النبوة ضعفت وكلَّت، وأصابها العجز والوهن[2]، وأصبح إنفاق الوقت والعمر بين اللاحقين يختلف عن السابقين، فكان في المختصرات حلا لهذا في نظرهم؛ قال ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ): «كانت همم القدماء من العلماء عالية، تدل عليها تصانيفهم، التي هي زبدة أعمارهم؛ إلا أن أكثر تصانيفهم دثرت؛ لأن همم الطلاب ضعفت، فصاروا يطلبون المختصرات، ولا ينشطون للمطولات، ثم اقتصروا على ما يدرسون به من بعضها، فدثرت الكتب، ولم تنسخ»[3]. ولذا

(١) انظر: نهاية المحتاج للرملي (ت١٠٠٤هـ)، دار الفكر، بيروت، ط أخيرة - ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

قلت: الحديث قال فيه الهيثمي، في "مجمع الزوائد" (١/ ٤٣٥): «رواه أبو يعلى وفيه عبد الرحمن بن إسحاق الواسطي، ضعفه أحمد وجماعة» وقوله: «**أوتيت جوامع الكلم**» أخرجه مسلم (رقم٥٢٣).

(٢) لعلنا لا نجد في التاريخ مثيلًا لتعلم الصحابي الجليل زيد بن ثابت للغة العبرية، فإنه تعلمها في نصف شهر ففي سنن أبي داود (رقم٣٦٤٥) واللفظ له؛ والترمذي (رقم٢٧١٥): «قال زيد بن ثابت: أمرني رسول الله ﷺ فتعلمت له كتاب يهود وقال : «**إني والله ما آمن يهود على كتابي**» فتعلمته فلم يمر بي إلا نصف شهر حتى حذقته – أي: عرفته - فكنت أكتب له إذا كتب وأقرأ له إذا كتب إليه»، قال الترمذي: «حديث حسن صحيح».

(٣) انظر: صيد الخاطر لابن الجوزي – ت حسن المساحي (ص٤٥٣) دار القلم – دمشق، ط١ - ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

نجد ابن الحاجب في مقدمة مختصره الشهير في أصول الفقه "مختصر المنتهى" يقول: «فإني لما رأيت قصور الهمم عن الإكثار، وميلها إلى الإيجاز والاختصار صنفت مختصرًا في أصول الفقه، ثم اختصرته على وجه بديع وسبيل منيع لا يصد اللبيب عن تعلمه صاد، ولا يرد الأديب عن تفهمه راد»[1].

٣- من أسباب الاختصار شهرة الكتاب وصعوبة درسه مسألة مسألة، فمدونة سحنون المالكي (ت٢٤٠هـ) وهي مسائل فقه مالك المطولة، أخذها سحنون عن تلاميذه الذين لازموه، فاختصرها ابن أبي زيد القيرواني (ت٣٨٦هـ)، ثم اختصر اختصار ابن أبي زيد البراذعي في مختصره "تهذيب مسائل المدونة"، واختصر مختصر البراذعي ابن الحاجب (ت٦٤٦هـ) في مختصره "جامع الأمهات" ثم جاء الشيخ خليل (ت٧٧٦هـ) فاختصر مختصر ابن الحاجب بمختصره الذي صار عمدة في بابه بعد ذلك. كما مرّت كتب الإمام الشافعي (ت٢٠٤هـ) بنفس ما حدث للمدونة، فاختصرها على قول الجويني (ت٤٧٨هـ) في نهاية المطلب، واختصر الغزالي (ت٥٠٥هـ) النهاية في "البسيط" واختصر البسيط في "الوسيط" واختصر الوسيط في "الوجيز"، واختصر الرافعي (ت٦٢٣هـ) "الوجيز" في "المحرر" وجاء النووي (ت٦٧٦هـ) واختصر المحرر في "المنهاج"، واختصره زكريا الأنصاري (ت٩٢٦هـ) في "المنهج".

٤- قد يكون فقر طلاب العلم دافعا للاختصار، فإن طالب العلم عادة في بداية الطلب لا ينهض لشراء الكتب المطولة، فيكون اختصار المطولات في كراريس صغيرة مما يعينه على الطلب.

على هناك أسبابًا أخرى عديدة لا نطول بها هنا، لكن مهما كانت الأسباب الدافعة فإنها ظاهرة فرضت نفسها، وكان للعلماء منها موقفًا بين الرفض أو القبول يحسن التعرض له.

*****

(١) انظر: مختصر منتهى السؤال والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب (١/ ١٩٩، ٢٠٠) دار ابن حزم ٢٠٠٦م.

المبحث الثالث

موقف العلماء من ظاهرة المختصرات

تمهيد؛

مرَّ أن ظاهرة المختصرات فرضت نفسها على حركة التأليف، وكان لها أسبابًا دفعت لها، وفي تعرض العلماء لها اختلفت أنظارهم بين الرافض لها الزاري عليها، وبين المادح لها الممتن لمن قام بها، لكن لا بد أن نشير أن الاختصار لم يكن في التأليف فقط للكتب، بل شمل الاختصار صورًا عديدة في مفردات العلوم ومسائلها، وذلك كجمع حروف المضارعة في كلمة (أنيت) أو حروف الزيادة في (سألتمونيها) أو حروف القلقلة في (قطب جد) وهذا لا يدخل معنا؛ لأنه أداة لتسهيل مفردات المسائل وليس لاختصار مطولات.

يأتي هذا المبحث إذا لعرض موقف الفريقين من المختصرات ورأيه في نتائجها التي أفرزتها وهو في مطلبين:

المطلب الأول/ موقف الرافضين لها:

لقد ذهب فريق من العلماء إلى أن ظاهرة المختصرات في الفكر الإسلامي لعبت دورًا سلبيًا في الحركة العلمية، وأدت إلى تعطيلها أو الحدِّ من تجددها وتفاعلها مع حركة الزمن، وتجلي هذا الموقف يأخذ أشكالًا عديدة زمنًا وعبارة.

يقول الذهبي (ت٧٤٨هـ): «ثم من بعد هذا النمط - مرحلة الاجتهاد - تناقص الاجتهاد ووضعت المختصرات وأخلد الفقهاء إلى التقليد»[1] فهو يعد الاختصار طورًا تاليًا نازلًا عن مرحلة الاجتهاد.

وابن القيم (ت٧٥١هـ) رغم أنه شارح لبعض المختصرات، كمنازل الهروي (ت٤٨١هـ)، وواضع لبعضها كنونيته المشهورة يقول زاريًا على بعض المتأخرين: «وأمّا فروعهم فقنعوا بتقليد من اختصر لهم بعض المختصرات الّتي لا يذكر فيها نصٌّ عن اللهّ ولا عن رسول اللهّ ﷺ ولا عن الإمام الّذي زعموا أنّهم

(١) انظر: سير أعلام النبلاء (٨/ ٩١).

قلّدوه دينهم ... وأجلّهم عند نفسه وزعيمهم عند بني جنسه من يستحضر لفظ الكتاب، ويقول: هكذا قال، وهذا لفظه»[١].

لقد واجه بعضهم المختصرين مواجهة عنيفة، جعلتهم، فينقل صاحب "نيل الابتهاج" هذه الحكاية عن القباب وهو أحد كبار علماء الأندلس: «لما حجّ اجتمع في تونس بابن عرفة، فأوقفه ابن عرفة على ما كتب من مختصره الفقهي وقد شرع في تأليفه، فقال له: ما صنعت شيئًا، فقال له ابن عرفة: ولم؟ قال: لأنه لا يفهمه المبتدئ ولا يحتاج إليه المنتهي، فتغير وجه الشيخ ابن عرفة، ثم ألقى على القباب مسائل فأجابه عنها، ويقال: إنّ كلامه هذا هو الحامل لابن عرفة على أن بَسَطَ العبارة في أواخر المختصر ولين الاختصار»[٢].

وابن خلدون (ت٨٠٨هـ) يرى أن كثرة الاختصارات الموضوعة في العلوم مخلّة بالتعليم، ويرى أن قصد المختصرين هو تقريب الحفظ؛ كما فعله ابن الحاجب (ت٦٤٦هـ) في الفقه وأصول الفقه، وابن مالك (ت٦٧٢هـ) في العربية، والخونجي (ت٦٤٦هـ) في المنطق، وهو يرى أن ذلك يؤدي إلى مفاسد منها: أنه مخل بالبلاغة وعسير في الفهم، ومنها أنه مخل بالتحصيل، وضياع وقت كبير في تمعن ألفاظ هذه المختصرات، فضلًا عما تحتاجه من كثرة التمعن لتزاحم معانيها، ثم هي تؤدي إذا جاءت على وجهها إلى نقص في الملكة وضعفٍ؛ فالملكة الحاصلة من التعليم في تلك المختصرات، إذا تم على سداده، ولم تعقبهُ آفة، فهي ملكة قاصرة وأن المختصرين قصدوا إلى تسهيل الحفظ على المتعلمين، فأركبوهم صعبًا يقطعهم عن تحصيل الملكات النافعة وتمكُّنِها[٣].

وهذا عند ابن خلدون يعد اتجاهًا تربويًا، حصر فيه الفائدة من المختصرات على كونها تدرس على الناشئة وصغار المتعلمين.

---

(١) انظر: إعلام الموقعين (٤/ ١٧٠).

(٢) انظر: نيل الابتهاج للتنبكتي السوداني – تقديم: د/ عبد الحميد عبد الله الهرامة (ص١٠٣) دار الكاتب – طرابلس..

(٣) انظر: مقدمة ابن خلدون – ت عبد الله الدرويش (٢/ ٣٤٦) باختصار وتصرف، دار البلخي – دمشق،.

وقد سبق الإمام الشاطبي (ت٧٩١هـ)، ابن خلدون في الوضع من شأن المختصرات والحطِّ عليها فقد نقل الونشريسي عنه أنه كان يرى كشيخه القباب (ت٧٧٨ هـ): «أن ابن بشير[1] وابن شاس[2] وابن الحاجب[3] أفسدوا الفقه»[4]. والشاطبي يذكر هؤلاء؛ لأنّهم من أبرز المختصرين في المذهب المالكي.

وأخيرا يدفعنا صاحب المعيار بعبارة شديدة جدا لتناول مسألة مهمة نعرض لها بعد إيراد قوله الذي يقول فيه: «لقد استباح الناس النقل من المختصرات الغريبة أربابها، ونسبوا ظواهر ما فيها إلى أمهاتها. وقد نبه عبد الحق في تعقيب التهذيب على ما يمنع من ذلك لو كان من يسمع»[5]. وهذا يدفعنا لعرض رأي المؤيدين للاختصارات وكيف دافعوا عنها.

المطلب الثاني/ المؤيدون للاختصار:

إذا عرّجْنا على رأي المؤيدين للاختصار فإن النووي (ت٦٧٦هـ) يقتصد في شرحه، ويعلل كيف وصل الحال إلى طور الاختصار فيقول: «ولولا ضعف الهمم وقلة الراغبين وخوف عدم انتشار الكتاب لقلة الطالبين للمطولات لبسطته فبلغت به ما يزيد على مائة من المجلدات»[6].

---

(١) لا يُعرف لابن بشير (ت٥٢٦هـ) مختصر فقهي، بل لعل تصدي ابن بشير لاجتهادات الإمام اللخمي صاحب كتاب "التبصرة" في توسعه الفقهي في تناول مسائل المذهب، وتأليفه "التنبيه" ردًا عليه لم يرض الشاطبي، فضمه للأخرين. انظر ترجمته في: الديباج المذهب لابن فرحون (١/ ٢٦٥).

(٢) ابن شاس (ت٦١٦هـ)، صاحب " عقد الجواهر الثمينة " في الفقه المالكي، وهو أحد المختصرات المهمة التي اعتمد عليها ابن الحاجب في تبيض مختصره، قال الذهبي: «وكتابه – أي: عقد الجواهر – المذكور وضعه على ترتيب الوجيز للغزالي». انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (٢٢/ ٩٨)؛ والديباج المذهب لابن فرحون (١/ ١٤١).

(٣) ابن الحاجب صاحب "جامع الأمهات" في الفقه المالكي، وهو من أهم مختصرات المالكية وشغف به كثير من العلماء، حتى إن ابن دقيق العيد وهو شافعي المذهب تصدى لشرحه. انظر: سير أعلام النبلاء؛ والديباج المذهب لابن فرحون (١/ ١٨٩).

(٤) انظر: المعيار المعرب للونشريسي (١/ ١٧٢)؛ والفكر السامي للحجوي (٤/ ٨١).

(٥) انظر: المعيار المعرب للونشريسي (٢/ ٤٨٠).

(٦) انظر: شرح النووي (١/ ٤).

أمّا ابن حجر، فلا يجد مانعًا من الاختصار، وقد قال: «و ينبغي أن يكون محلّ الكراهة للعالم إذا شغله ذلك عمّا هو أعمّ منه، وكان ينبغي تلخيص ما يكثر وقوعه مجرّدًا عمّا يندر، ولا سيّما في المختصرات ليسهل تناوله»[1].

ورأى المناوي أن الأمر يتوقف على الحاجة وأنّه بين الإفراط والتفريط، والعدل هو التوسط، ثم ساق ما سقناه عن ابن حجر[2].

فالملاحظ على هذه العجالة أن أصحاب الاتجاهات التجديدية أو المتأثرين بها، هم دعاة نبذ الاختصار، والرجوع إلى ما سطّره الأقدمون، فإنه معين على تهذيب الملكة، وأبعد عن غلظ الطبع الذي قد ينشأ من استظهار المختصرات والاكتفاء بها عن غيرها.

كما نودُّ أن نؤكّد أن الاختصار قد تحوّل عن غاية ما وضع له، وانصرفَ المعلّمون إلى الاقتصار عليه وتلقينه لصغار المتعلمين، وتلك غاية لم يقصدها المختصرون.

والحجوي رَحِمَهُ اللهُ الذي يعرض لفقهاء المالكية وطبقات رجاله يقول: «فمن زمن خليل إلى الآن تطور الفقه إلى طور انحلال القوى وشدّة الضعف والهرم والخرب الذي ما بعده إلا العدم»[3].

ومن جانبني أؤكد على أن الاختصار والتلخيص مهمة لا يضطلع بها إلا الأفذاذ المجيدون، الذين يملكون حظًا من الإحاطة بالعربية وافرًا، فضلًا عن تملّكهم ناصية الفن الذي يختصرون فيه، فضلًا عن ملكات قد لا تتوافر في كلّ زمن إلا في قلائل يُقْدم واحد منهم على الاختصار.

والمختصَر لا يُعدّ صالحًا إلاّ إذا سبك بلغة الزمن، فتتبدى قدرة المختصِر على حشد المعاني المتزاحمة في كلمات موجزة، توافق كل مطّلعٍ يأتي بعد، يستخلص ذلك من عددٍ وافرٍ من كتب الفن[4] هي عماده وعليها بناءه.

---

(١) انظر: فتح الباري (١٣/ ٢٦٣).

(٢) انظر: فيض القدير للمناوي (٣/ ٥٦٢).

(٣) انظر: الفكر السامي (٤/ ٧٩).

(٤) قال أهل العلم في مختصر خليل في الفقه: «اختصره من ستين كتابًا وعدد مسائله ٤٠ ألف مسألة». انظر: مصادر الفقه المالكي لأبي عاصم بشير ضيف (ص٢٠) دار ابن حزم ١٤٢٩هـ.

وهذه الظاهرة يبدو للمتأمل فيها أن أصحابها متأثرون بالقرآن الذي يحوي بين حروفه وكلماته المعاني الكثيرة، فهو معين لا ينضب، ولا يخلق على كثرة الرد، والرازي رَحِمَهُ اللَّهُ يقول: «قوله جل جلاله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ مشتمل على ألف ألف مسألة، أو أكثر أو أقل»[1]. فهي محاولة في تقريب العلم وتسهيل طريقه، كما أنها دخلت أكثر العلوم.

*****

المبحث الرابع

صعوبات لحقت بالمختصرات

هو فقط ما نتج عن الاختصارات، بل قد نقل عن أبي عمرو ابن الحاجب قوله: «لما كنت مشتغلًا بوضع كتابي هذا كنت أجمع الأمهات، ثم أجمع ما اشتملت عليه تلك الأمهات في كلام موجز، ثم أضعه في هذا الكتاب حتى كمل. ثم إني بعد ربما أحتاج في فهم بعض ما وضعته إلى فكر وتأمل»[2].

فإذا كان صاحب المختصر يتوقف في فهم عبارته، واستخراج الصور التي يحويها حده واختصاره، فكيف بمن يقرأه أو يتصدى لشرح؟!

أما ابن عرفة فالأمر معه لم يبعد عما حدث لأبي عمرو في مختصره "جامع الأمهات" ففي كتابه المعروف بـ"حدود ابن عرفة" عرّف الإجارة بحدّ، وعرض في التعريف كلمة قيل له: إنها زائدة، ووضعها ينافي الاختصار، وافترق مجلسه على غير جواب، فلما كان من الغد اهتم ابن عرفة بالأمر غاية الاهتمام، وذكر لطلابه: «أنه فكر في ذلك جالسًا ومضطجعًا»؛ فلم يذكر من ذلك شيئًا، قال رَحِمَهُ اللَّهُ: فنويت أن أصلي ركعتين وأرغب الله تعالى في تيسير فهمه، ثم فتح الله علي سبحانه بفهم قولي: «بعضه يتبعض بتبعيضها» وأني ذكرته خوفًا من نقض عكس الحد؛ لأجل قوله تعالى: ﴿أُنكِحَكَ إِحْدَى ٱبْنَتَيَّ هَٰتَيْنِ عَلَىٰٓ أَن تَأْجُرَنِى﴾

---

(١) انظر: تفسير الرازي (١/ ٢٤).

(٢) انظر: الإفادات والإنشادات للشاطبي - ت أبو الإجفان، دار الغرب.

[القصص: ٢٧] فالفقهاء في هذه الصورة أجمعوا على أنها إجارة عوضها البضع وهو لا يتبعض، فلو أسقطت (بعضه) من الحد، وقلت: «يتبعض بتبعيضها» لخرجت هذه الصورة من الحد، فكان غير منعكس، وهي إجارة شرعية، وقد ذكرها الفقهاء في الاستدلال على جواز الإجارة(١).

بهذه المساحة الزمنية، وهذا الشرح الطويل، وهذا الهم، خرج ابن عرفة يدافع عن وضع كلمة في بعض حدوده سببت عسرًا في الفهم.

ولعل ما نختم به أن هناك من رأى المختصرين يتابعون غير علما المذهب ويقلدونهم في الأحكام ويتسبب في دخول مسائل من غير المذهب إليه، ويد على ذاك أن الشاطبي كان يرى هو وشيخه أبي العباس القباب، ما فعله صاحب "عقد الجواهر الثمينة" ابن شاس، وصاحب "جامع الأمهات" ابن الحاجب من كونهما مالكية وأدخلا مسائل الشافعية في المذهب؛ لأنهما افتتنا بكتاب "الوجيز" للغزالي :، ويؤكد هذا ما نقله الونشريسي (ت٩١٤هـ) عن ابن مرزوق (ت٨٤٢هـ) من قوله في تعقيبه على إحدى المسائل: «وأظنهما نقلا المسألة من وجيز الغزالي، وعبارة ابن شاس كعبارته»(٢).

ويؤكد صاحب الفكر السامي على المعنى السابق لابن رشد والشاطبي فيقول: «والاختصار لا يسلم صاحبه من آفة الإفساد والتحريف»(٣) والرزية كل الرزية في الاشتغال بالمختصرات، فالاختصار والتّوسّع في جمع الفروع من غير التفات للأدلة هو الذي أوجب الكهولة، بل القرب من الشيخوخة.

ويمثل على ذلك بالقول: بعدما كانوا في القرن الثالث مصنفين مبتكرين كأسد بن الفرات، وسحنون، وابنه، والبويطي، ومحمد بن الحسن، وأمثالهم، صار الحال في القرن الرابع إلى الشرح، ثم الاختصار والجمع، فانظر الفضل بن سلمة وابن أبي زمنين، وابن أبي زيد والبراذعي اختصروا "المدونة" في عصر متقارب، وهكذا نظراؤهم في عصرهم من المذاهب الأخرى؛ كالمزني، حيث اختصر مذهب الشافعي والاختصار لا يسلم صاحبه من آفة الإفساد والتحريف، فقد اعترض عبد الحق الإشبيلي مواضع من مختصر

---

(١) انظر: شرح حدود ابن عرفة للرصاع، ت د/ محمد أبو الأجفان وزميله (ص٥١٧) دار الغرب - بيروت ١٩٩٣م.

(٢) انظر: المعيار المعرب للونشريسي - ت سليمان بن صالح الخزي (٤/ ١٥٩) مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، ط١ - ١٩٩٧م.

(٣) انظر: الفكر السامي للحجوي (٣/ ١٥٤).

ابن أبي زيد القيرواني والبراذعي أفسدها الاختصار، وهكذا المزني اعترض عليه ابن سريج كما سبق في ترجمته[1]. لقد انضم إلى من قدح في المختصرات طائفة من علماء العصر كالشيخ عبد الله دراز[2] والأستاذ أحمد أمين.

*****

المبحث الخامس

رؤية العلماء لنتائج المختصرات

لقد رأي فريق من العلماء أن الكهولة استوجبتها العلوم بسبب بزوغ عصر المختصرات، ولئن كانت المختصرات في أولها متينة سديدة، كان غرضها تبسيط مسائل العلم وتذليل عقباته وتيسير مسائله للناشئة كما في مختصرات الكتب الأمهات، أو مختصرات العلوم، إلا أن الوصول إلى زمن المتون كان يراه بعضهم وصولًا إلى غير سداد.

كان شأن المختصرات إذا هينًا لولا أن الاختصار واجه عورات أدت إلى أن وقف بعض العلماء رآه ينتج آثارًا تحيل المعنى وقد تغيره بالكلية، ليس أدل على ذلك إلا قول ابن رشد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قال مالك: الحج كله في كتاب الله – تعال ى– والصلاة والزكاة. ليس لها في كتاب الله تفسير، ورسول الله ﷺ بين ذلك».

قال بعد أن بين ما توهمه العبارة: «نقل ابن أبي زيد هذه الرواية بالمعنى على ظاهرها نقلًا غير صحيح، فقال فيها: الحج كله في كتاب الله سبحانه، وأما الصلاة والزكاة فذلك مجمل فيه، ولهذا وشبهه رأي الفقهاء قراءة الأصول أولى من قراءة المختصرات والفروع»[3] فقد قصد مالك جمع الأركان الثلاثة ووصفها بأنها

---

(١) انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي (٢/ ١٨٢).

(٢) ذكر ما يدل على موقفه هذا في مقدمة تحقيقه لكتاب "الموافقات".

(٣) انظر: البيان والتحصيل لابن رشد - ت د/ محمد حجي وآخرون (٣/ ٤٠٧) دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط٢ - ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

مجملة، فجعل ابن أبي زيد المجمل هو الصلاة والزكاة، أما الحج فمفسر في القرآن لا يحتاج إلى تبيين! ومن تأمل عبارة ابن أبي زيد القيرواني (ت٣٨٦هـ) لا يسعه إلا أن يتعجب من هذا الاختصار الغريب لعبارة مالك على ما حققه ابن رشد وعقب عليه به.

ووجه قول ابن رشد أن الضمير كالتالي «ليس لها» ولو كان كلام بن أبي زيد صوابًا لكان الضمير «ليس لهما» أي: الزكاة والحج.

وعبارة ابن رشد عن رؤية الفقهاء للمختصرات ربما شكلت تيارا عامًا، فنجد الشاطبي يقول: «من أنفع طرق العلم الموصلة إلى غاية التحقيق به أخذه عن أهله المتحققين به على الكمال والتمام»، ثم يزيد ذلك قائلًا: «أن يتحرى كتب المتقدمين من أهل العلم المراد؛ فإنهم أقعد به من غيرهم من المتأخرين، وأصل ذلك التجربة والخبر»[1].

على أن إحالة المعنى والخروج بحكم مخالف لما عليه صاحب القول لم تكن هي النتيجة الوحيدة، بل التسلسل الذي نتج عن المختصرات والشروح والحواشي والتعقيدات كانت نتيجة سلبية للمختصرات، يقول صاحب المعيار المعرب: «ثم كان أهل هذه المائة على حال من قبلهم من حفظ المختصرات وشق الشروح والأصول الكبار، فاقتصروا على حفظ ما قل لفظه ونزر حظه، وأفنوا أعمارهم في حل لغوزه وفهم رموزه، ولم يصلوا إلى رد ما فيه إلى أصوله بالتصحيح، فضلًا عن معرفة الضعيف من ذلك والصحيح؛ بل هو حل مقفل، وفهم أمر مجمل، ومطالعة تقييدات زعموا أنها تستنهض النفوس. فبينا نحن نستكثر العدول عن كتب الأئمة إلى كتب الشيوخ، أبيحت لنا تقييدات الجهلة بل مسودات الشيوخ»[2].

وصاحب المعيار لا شك يشير لكتاب ابن غازي المكناسي (ت٩١هـ) حيث يضع كتاب "شفاء الغليل في حل مقفل خليل" متعقبًا شروح تلميذه بهرام (ت٨٠٥هـ)، فيقول: «لقد عني تلميذه الإمام أبو البقاء بهرام بحل رموزه، واستخراج كنوزه، وافتراع أبكاره، واقتباس أنواره، واجتناء ثماره، واجتلاء أقماره بأظرف عبارة، وألطف إشارة، إلا أماكن أضرب عنها صفحًا، أو لم يجدها شرحًا؛ فتحرك مني العزم

(١) انظر: الموافقات (١/ ١٤٨).

(٢) انظر: المعيار المعرب (٢/ ٤٨٠).

الساكن، لتتبع تلك الأماكن، فشرحتها في هذا الموضوع بقدر الاستطاعة»[1]. كما لعله قصد كتابه الآخر "تكميل التقييد وتحليل التعقيد" وابن غازي يتصدى لكتابين هما: "التقييد الأوسط على تهذيب البراذعي للزرويلي (ت٧١٩هـ)" و"شرح تعقيدات (مختصر ابن عرفة)".

*****

الخاتمة

وبهذا العرض قد وصلت إلى خاتمة البحث بحسب الإطار المسموح، وإن كان بقيت مسائل عديدة تحتاج لبيان تكمن في موقف المعاصرين من الظاهرة، وشيوع الظاهرة في سائر العلوم، وكيف تغلب العلماء على ظاهرة المختصرات ولجؤوا للتطويل ومسائل أخرى تحتاج مساحة أكبر، لكني أسوق نتائج البحث.

نتائج البحث؛ بعد هذا العرض بدت عدة نتائج منها:

١- ظاهرة المختصرات فرضتها طبيعة الأزمنة التي نشأت فيها.

٢- كان غرض المختصرين من المختصرات تسهيل العلوم.

٣- نتج عن الاختصار سلبيات علمية عديدة.

٤- يغلب على الرافضين للمختصرات أنهم أصحاب اتجاهات تجديدية كالشاطبي وابن خلدون وبعض المعاصرين هم من هذه الفئة التجديدية.

٥- تحتاج الظاهرة إلى وضعها في إطارها اللائق بها بين من مدحها ومن أزرى عليها.

التوصيات:

١- ضرورة دراسة مواقف المفكرين المحدثين منها.

٢- ضرورة إعداد دراسة موسعة حول الظاهرة.

٣- البعد عن التعميم وإلقاء الأحكام دون تروٍ في الحكم عليها.

---

(١) انظر: شفاء الغليل لابن غازي – ت أحمد نجيب (١/ ٢).

المصادر والمراجع

١. الاستذكار لابن عبد البر، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى – ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

٢. إعلام الموقعين لابن القيم - تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، دار الجيل - بيروت ١٩٧٣م.

٣. الإفادات والإنشادت للشاطبي – تحقيق: د/ محمد أبو الإجفان، دار الغرب.

٤. الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء لابن عبد البر، دار الكتب العلمية – بيروت.

٥. البيان والتحصيل لابن رشد – تحقيق: د/ محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الثانية - ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

٦. تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية - بيروت

٧. مفاتيح الغيب للفخر الرازي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى - ٢٠٠٠م.

٨. الديباج المذهب لابن فرحون - تحقيق وتعليق: د/ محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث - القاهرة.

٩. سير أعلام النبلاء للذهبي - تحقيق: مجموعة من المحققين – إشراف: الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة - ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

١٠. شرح النووي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الثانية – ١٣٩٢هـ.

١١. شرح حدود ابن عرفة للرصاع – تحقيق: د/ محمد أبو الأجفان وزميله، دار الغرب - بيروت ١٩٩٣م.

١٢. شفاء الغليل لابن غازي – تحقيق: أحمد نجيب، دار نجيبويه، الطبعة الأولى – ٢٠٠٦م.

١٣. صحيح مسلم لمسلم بن الحجاج النيسابوري - تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

١٤. صيد الخاطر لابن الجوزي - تحقيق: حسن المساحي، دار القلم – دمشق، الطبعة الأولى - ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

١٥. فتح الباري لابن حجر، دار المعرفة - بيروت ١٣٧٩هـ.

١٦. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي للحجوي، دار الكتب العلمية -بيروت، الطبعة الأولى - ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

١٧. فيض القدير للمناوي، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى - ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

١٨. مجمع الزوائد للهيثمي، دار الفكر - بيروت ١٤١٢هـ.

١٩. مختصر منتهى السؤال والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب، دار ابن حزم ٢٠٠٦م.

٢٠. مصادر الفقه المالكي لبشير ضيف، دار ابن حزم ١٤٢٩هـ.

٢١. معجم الأدباء للحموي – تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

٢٢. المعيار المعرب للونشريسي – تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة الأولى – ١٩٩٧م.

٢٣. مقدمة ابن خلدون – تحقيق: عبد الله الدرويش، دار البلخي – دمشق، د.ت.

٢٤. الموافقات للشاطبي – تحقيق: مشهور سليمان، دار ابن عفان ١٩٩٧م.

٢٥. نيل الابتهاج للتنبكتي السوداني – تقديم: د/ عبد الحميد عبد الله الهرامة، دار الكاتب - طرابلس.

فهرس